



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

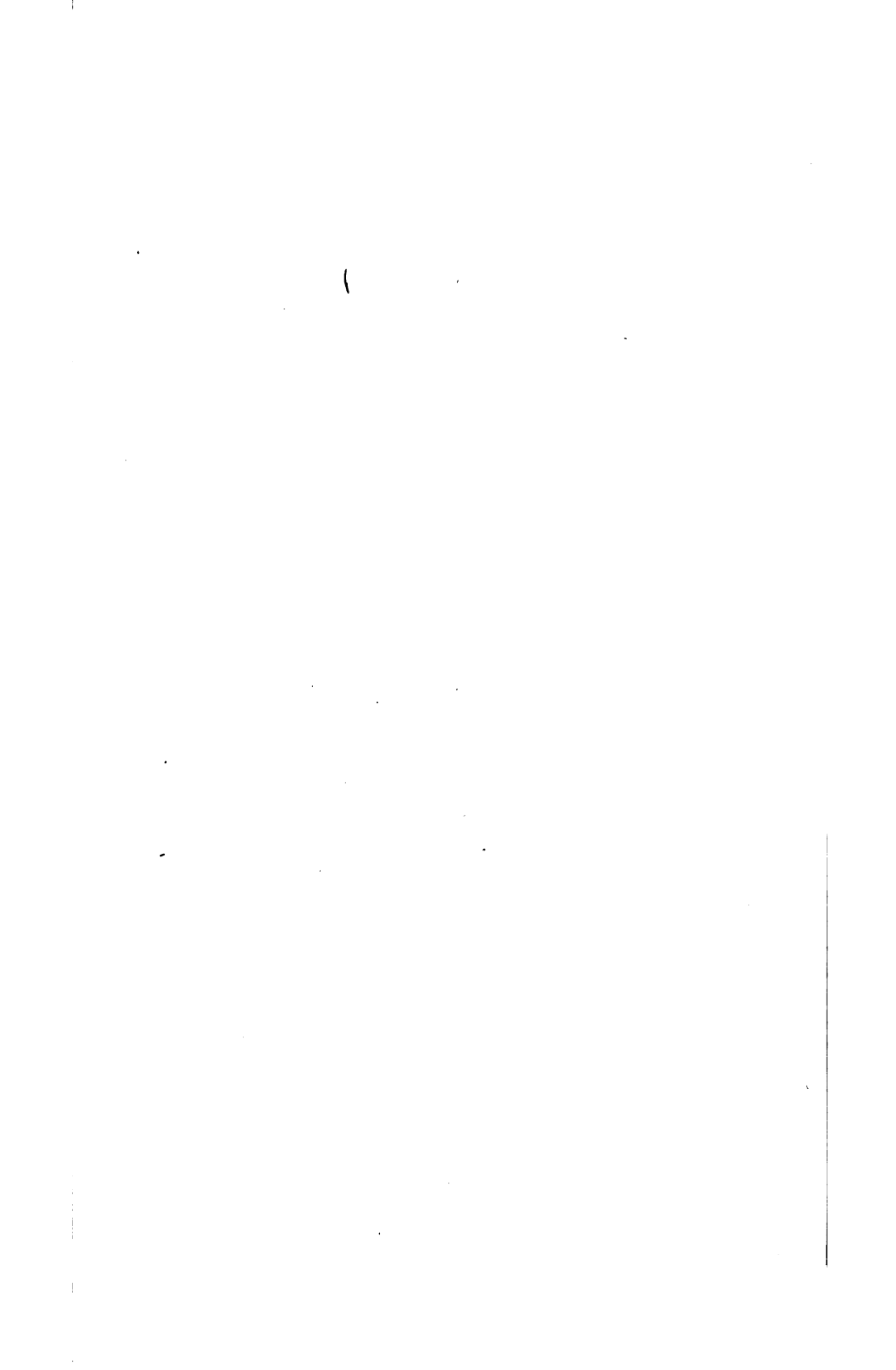
- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

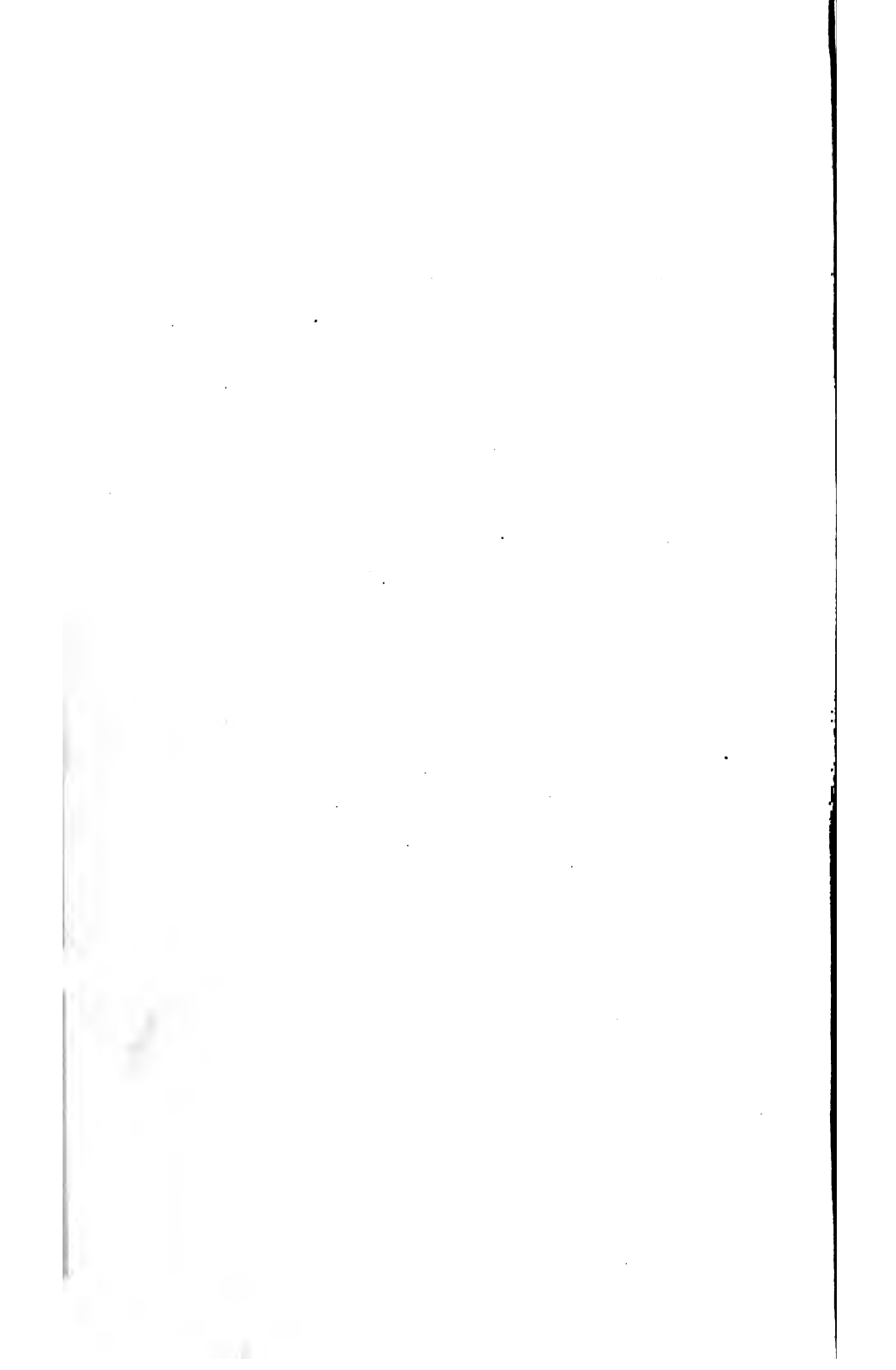
About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>









ŒUVRES CHOISIES

DE

BERKELEY

TRADUITES DE L'ANGLAIS

PAR

G. BEAULAVON ET D. PARODI

Anciens élèves de l'École normale supérieure,
Agrégés de philosophie.

I

**ESSAI D'UNE NOUVELLE THÉORIE DE LA VISION
DIALOGUES ENTRE HYLAS ET PHILONOUS**

PARIS

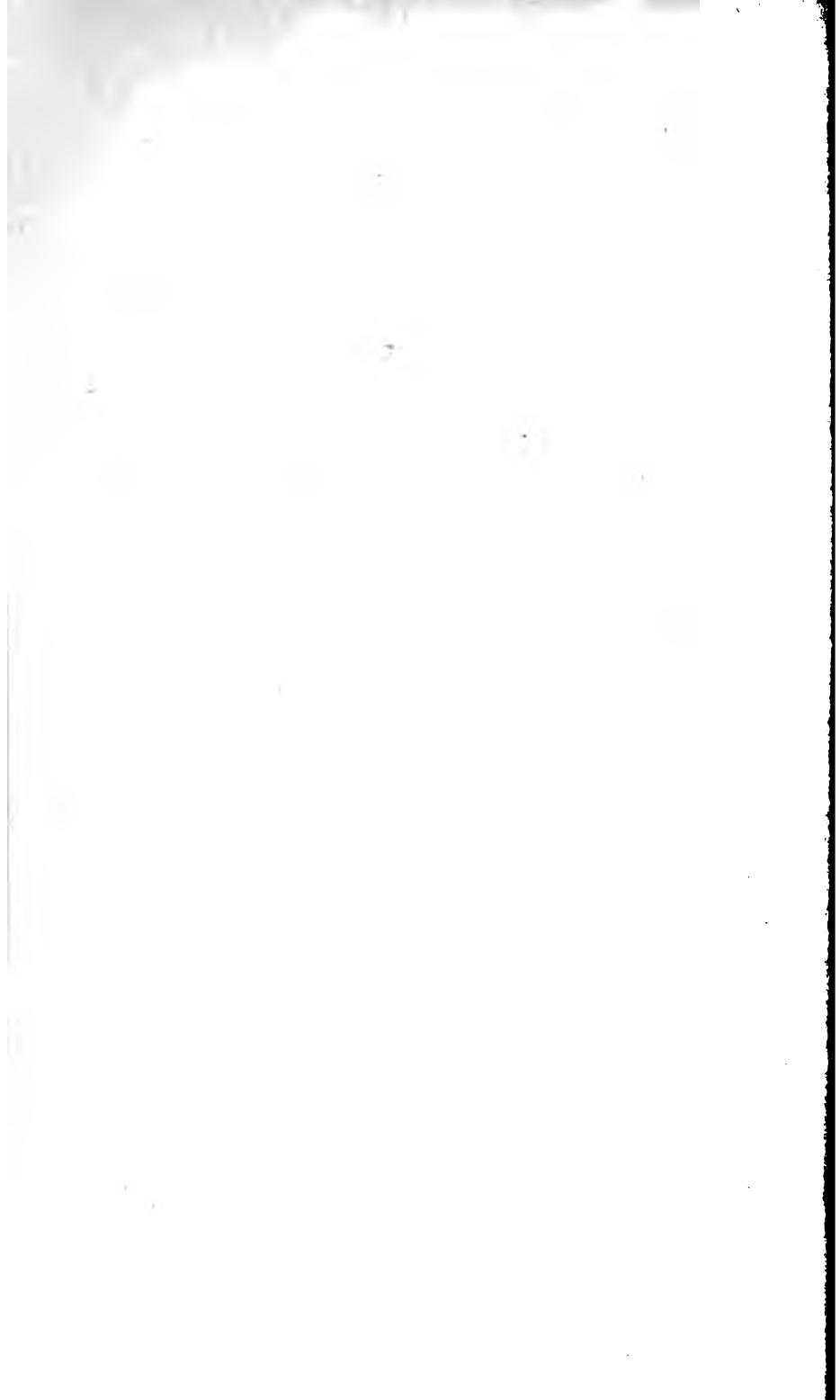
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET C^{ie}

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1895

Tous droits réservés



B 1309

B4

v.1

A Monsieur GEORGES LYON,

MAÎTRE DE CONFÉRENCES A L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE

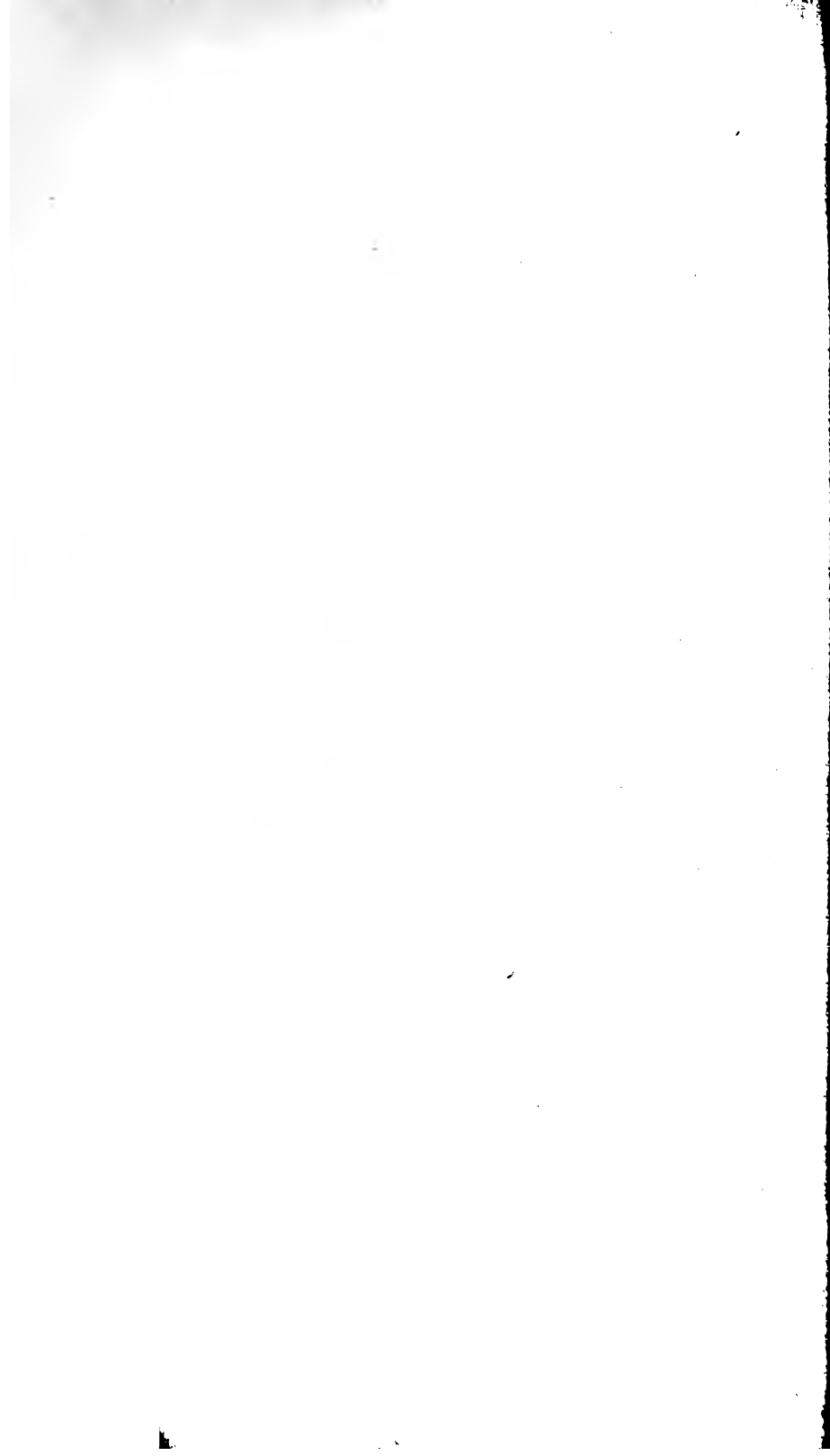
Hommage respectueux.

M371603



TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION DES TRADUCTEURS.	I-XXVIII
ESSAI D'UNE NOUVELLE THÉORIE DE LA VISION.	1
Table des paragraphes de l'Essai.	109
Appendice.	117
TROIS DIALOGUES ENTRE HYLAS ET PHILONOUS	121
Préface	123
Premier dialogue.	129
Deuxième dialogue.	191
Troisième dialogue.	223



INTRODUCTION

L'idée de donner au public une traduction française des principales œuvres philosophiques de Berkeley nous a été suggérée, pendant nos années d'École, par M. Georges Lyon. C'est grâce à ses conseils que notre travail a été entrepris et mené à fin, et, si cet ouvrage paraît de quelque utilité aux personnes qui s'intéressent à la philosophie, c'est à notre ancien maître qu'elles en devront savoir gré.

L'œuvre même de Berkeley est encore aujourd'hui peu connue en France, et les moyens de l'étudier ont fait presque entièrement défaut jusqu'à ces dernières années. Des divers ouvrages de Berkeley, trois seulement, les *Dialogues*, *Alciphron* et la *Siris*, avaient été traduits en français au XVIII^e siècle, et ces traductions, publiées en Hollande entre 1730 et 1750, sont aujourd'hui fort rares. D'autre part, les éditions anglaises sont peu nombreuses et, en général, fort coûteuses. Pourtant, avec la renaissance de la philosophie idéaliste, l'attention devait être naturellement appelée sur Berkeley, et des travaux récents lui ont été consacrés. La thèse de M. Penjon sur Berkeley, en 1878, un important chapitre du livre de M. Georges Lyon, *l'Idéalisme en Angleterre au XVIII^e siècle*, en 1888, ont exposé en détail les doctrines du philosophe. En 1889, M. Renouvier a publié, dans la *Critique philosophique*, une traduction du *Traité sur les Principes de la connais-*

sance humaine. Mais, si ce dernier ouvrage est le plus dogmatique qu'ait écrit Berkeley, il a été laissé inachevé par lui et ne donne qu'une idée fort incomplète de sa doctrine, de sa méthode philosophique et de son talent d'écrivain. Il nous a donc paru utile de continuer l'œuvre commencée et de fournir les moyens d'étudier directement — et sous ses diverses formes — un système dont personne ne conteste l'originalité ni l'intérêt historique.

Nous publions aujourd'hui la traduction de l'*Essai d'une nouvelle théorie de la vision* et des *Dialogues entre Hylas et Philonous*. Si l'on ajoute à ces deux ouvrages le *Traité sur les principes de la connaissance*, déjà traduit par M. Renouvier, on aura l'exposition complète du système que l'on a nommé « la première philosophie » ou « la philosophie de jeunesse » de Berkeley. Un second volume contiendra la *Siris*, le grand ouvrage de sa vieillesse, ainsi que divers opuscules et fragments.

Nous avons cru nécessaire de faire précéder notre traduction d'une étude biographique sur Berkeley ¹. L'homme en effet n'est guère moins attachant que le système, et on le connaît moins encore; d'ailleurs la vie du philosophe éclaire la doctrine et permet d'en mieux connaître l'esprit général, l'originalité ingénieuse, et la lente évolution.

(1) Pour cette introduction, nous avons surtout puisé nos renseignements dans la grande édition anglaise des *Œuvres complètes de Berkeley*, par M. Campbell Fraser, et, en particulier, dans l'étude considérable et documentée qui occupe presque tout le quatrième volume. Ce n'est pas d'ailleurs le seul service que nous ait rendu cette remarquable édition, dont nous avons constamment suivi le texte et utilement consulté les notes.

1688-1753
I

BERKELEY A DUBLIN. — LA PREMIÈRE PHILOSOPHIE

(1700-1713)

La vie de Berkeley se divise assez nettement en trois grandes périodes, pendant lesquelles la condition du philosophe, ses occupations, ses projets, ses ambitions et même ses idées philosophiques ont considérablement changé : d'abord, la période de jeunesse et d'étude, qui est aussi, pour son esprit précoce, l'époque de la plus grande activité spéculative et philosophique ; puis la période des voyages et des grandes entreprises ; enfin, la retraite dans l'évêché de Cloyne, où il consacre son ardeur à des œuvres de philanthropie et de patriotisme, tandis que sa doctrine se pénètre de plus en plus de métaphysique et de mysticisme. Cette vie si active et si remplie conserve pourtant une unité, qui lui vient du caractère même de l'homme, fidèle toute sa vie aux mêmes principes de générosité et de vertu, toujours passionnément épris d'indépendance et de vérité, toujours animé d'une infatigable ardeur pour le bien de l'humanité. Ses écrits, ses actions, ses utopies, ont eu pour origine la même générosité d'âme et la même tendresse de cœur.

George Berkeley naquit en 1685, à Dysert, près de Thomastown, dans le comté de Kilkenny, l'une des régions les plus pittoresques de l'Irlande. Sa famille était d'origine anglaise, comme celle de Swift, son compatriote, plus tard son ami ; elle se rattachait d'assez loin à la noble maison des lords Berkeley de Stratton. Son père, lors de la restauration de Charles II, avait été récompensé de son attachement aux Stuarts par un poste de percepteur en

Irlande, et Berkeley semble avoir toujours conservé une sympathie secrète pour la cause jacobite. La maison paternelle ne paraît pas d'ailleurs avoir exercé sur lui d'autre influence quelque peu profonde. Berkeley dit seulement, en parlant de sa propre enfance, qu'il montra, tout jeune, un caractère entreprenant, un grand amour pour la vérité et pour l'indépendance.

Il fit ses premières études au collège de Kilkenny, établissement alors fort réputé, que Swift avait quitté quelques années auparavant et où Berkeley se lia pour la vie avec Thomas Prior. Il y fut un élève brillant et précoce : à onze ans, il était en seconde. En 1700, à peine âgé de quinze ans, il quittait Kilkenny pour Dublin et se faisait inscrire à la grande université de Trinity College, où il passa treize ans, comme élève d'abord, puis comme maître. C'est là qu'il devait conquérir ses grades, inventer son système et publier ses premiers travaux.

Les succès universitaires de Berkeley à Trinity College furent nombreux et rapides. Il passa les examens de maître en 1707, à vingt-deux ans, et, la même année, fut nommé « fellow », après une épreuve éclatante. Dans les années qui suivirent, il fut successivement promu sous-lecteur pour le grec (à ce titre, il fut chargé d'expliquer l'*Introduction de Porphyre*), puis « junior dean », puis, un peu plus tard, « senior fellow », lecteur pour la théologie, lecteur pour l'hébreu et prédicateur de l'Université. Cependant, Berkeley était, à vingt-quatre ans, un philosophe presque célèbre, et il nous faut insister sur ce qui peut éclairer l'histoire de son esprit pendant ces premières et fécondes années.

A Dublin, Berkeley s'était trouvé fort heureusement mêlé au grand mouvement scientifique et philosophique qui triomphait partout à la fin du xvii^e siècle. Les maîtres de l'Université montraient un esprit novateur et fort hostile aux traditions scolastiques. Les idées de Descartes, de Malebranche et de Locke avaient pénétré dans l'enseigne-

ment philosophique, et la physique de Newton était ardemment discutée. En dehors même de l'Université, l'un des hommes les plus considérables de Dublin était William Molyneux, très célèbre alors comme correspondant de Locke et comme éditeur de Descartes, et qui venait de publier, en 1692, un *traité de Dioptrique*¹, d'autant plus remarqué que l'*Optique* de Newton n'avait pas encore paru. Son fils, Samuel Molyneux, se lia d'amitié avec Berkeley, qui se trouva ainsi plus sûrement encore initié aux grandes controverses scientifiques de l'époque. Molyneux était d'ailleurs un ardent patriote et c'est peut-être auprès de lui que Berkeley apprit à unir aux recherches spéculatives le goût et le souci de l'action morale et philanthropique.

Nous pouvons d'ailleurs pénétrer dans l'esprit même de Berkeley, assister au travail de sa pensée, et découvrir ses idées et ses projets, grâce au Livre de Notes (*Commonplace Book*) qu'il rédigeait à cette époque et que M. Campbell Fraser a retrouvé et publié. Ces notes ont été écrites par Berkeley entre 1702 et 1710, c'est-à-dire entre sa dix-septième et sa vingt-cinquième année, et l'on y aperçoit déjà le programme arrêté d'une révolution philosophique, qui fut le grand dessein de toute sa jeunesse.

Les noms qui reviennent sans cesse dans le *Commonplace Book*, les doctrines qui y provoquent les réflexions et les critiques de Berkeley, montrent qu'il était à cette époque presque uniquement préoccupé de la philosophie moderne et contemporaine. Hobbes et Locke, Descartes, Malebranche et même Spinoza semblent ses auteurs favoris. Parfois, il fait allusion aux doctrines physiques de Newton, de Barrow, de Wallis. Une ou deux fois seulement, il prononce les noms de Leibnitz, de Bayle, de Molyneux, etc. Manifestement, les deux théories qui occu-

(1) Berkeley fait souvent allusion à cet ouvrage dans l'*Essai sur la Vision* ; le fameux problème, que Molyneux avait proposé à Locke, est également discuté dans l'*Essai*. Cf. § 132 et seq.

pent toute son attention sont l'empirisme anglais et le rationalisme cartésien. Or, malgré des divergences profondes, l'une et l'autre tendaient en réalité vers une même conclusion, que Berkeley voulut dégager et dont il prétendit faire le principe fondamental d'une philosophie nouvelle.

Le dualisme de la pensée et de l'étendue, professé par Descartes, faisait place, chez ses successeurs, à un monisme spiritualiste de plus en plus arrêté. Le problème insoluble de la communication des substances amenait par degrés à ne plus voir dans les causes que de pures liaisons idéales. L'existence de la matière semblait de plus en plus n'être qu'une conséquence de l'existence de l'esprit : dans la doctrine de la Vision en Dieu, peut-être même dans le panthéisme spinoziste, les choses n'existent qu'en tant que l'esprit les voit, dans la pensée et par la pensée. Ainsi le cartésianisme tendait de plus en plus à faire de l'esprit la substance unique. — D'autre part, si l'empirisme de Hobbes et de Locke reposait toujours sur le dualisme des idées et des choses, en réalité ce dualisme n'était pas essentiel au système et l'on devait être conduit à l'éliminer. En effet, pour Hobbes et surtout pour Locke, les idées de cause et de substance se ramenaient à de simples connexions entre les idées, images des choses, et ces principes nécessaires n'étaient plus que des constructions de l'esprit, organisant, en vertu de sa spontanéité propre, les matériaux fournis par l'expérience. Dès lors, ne pouvait-on supprimer ces choses, dont toute la fonction consistait à supporter dans notre esprit les idées, sans y entrer elles-mêmes ? Pour avoir voulu modeler nos idées sur les choses, l'empirisme rendait les choses inutiles, puisque les idées se suffisaient à elles-mêmes et que la connaissance s'expliquait par l'esprit. — Il semble donc que les deux grands systèmes de l'époque devaient l'un et l'autre conduire, mais par des routes diverses, à affirmer que l'esprit est tout et que les choses ne sont rien, qu'en dehors des idées il n'y a d'autre réalité que l'esprit qui les pense.

Tel est en effet le principe que Berkeley aperçut avec une netteté singulière dès ses premières études philosophiques et dont la découverte le remplit d'enthousiasme et d'ardentes espérances. Il en entretenait souvent quelques camarades avec lesquels il avait fondé une société pour l'étude de la Philosophie nouvelle; il accumulait des observations psychologiques de toute nature¹; il préparait tout en un mot pour que l'idée, qu'il appelle sans cesse dans ses notes « mon nouveau principe, mon grand principe », pût porter tous ses fruits et renouveler la philosophie moderne.

Ce nouveau principe se ramène, en dernière analyse, à l'idée que rien absolument ne peut exister hors de l'esprit, et que toute réalité est, — ou bien un esprit qui perçoit et une volonté qui agit, — ou bien une idée qui est perçue et un acte qui est voulu. Cette doctrine est nettement exprimée en maint passage du *Commonplace Book*: « Je ne sais ce qu'on veut dire en parlant de *choses considérées en soi*: c'est un non-sens, un pur jargon... Une chose non perçue est une contradiction... L'existence est inconcevable en dehors de la perception et de la volition... Il n'y a rien d'actif que l'esprit... *Exister, c'est percevoir et vouloir ou être perçu et voulu...*, etc.². » Berkeley vit aussitôt les multiples conséquences du principe qu'il proclamait, et il ébauche, dans ses Notes, la critique des idées de matière, d'espace, de temps, de substances ou de causes absolues. Il affirme déjà, comme plus tard Philonous dans le troisième Dialogue, qu'il est au fond d'accord avec le sens commun, et que les entités qu'il détruit ne

(1) La hardiesse et l'activité de son esprit à cette époque sont vraiment surprenantes. On raconte même que, pour connaître les sensations que donne l'approche de la mort, Berkeley se pendit en présence de l'un de ses camarades, qui devait couper la corde à un signal donné. Mais Berkeley perdit aussitôt connaissance, ne put donner le signal, et, quand l'ami se décida enfin à couper la corde, il était déjà presque trop tard, et l'on eut grand-peine à faire revenir à lui le trop intrépide psychologue.

(2) *Commonplace Book*, *passim*, éd. Fraser, t. IV.

sont rien qu'imaginations de philosophes : « Mes spéculations, dit-il, produisent le même effet qu'un voyage en pays éloigné. A la fin je reviens à mon point de départ ; mais mon cœur est plus libre et je goûte une satisfaction plus grande... Les philosophes perdent leur matière, les mathématiciens leurs sensations insensibles, les profanes, leur divinité étendue : mais, je vous prie, qu'est-ce que perd le reste de l'humanité?... » La preuve célèbre de l'existence de Dieu tirée de la négation de la matière, les conséquences morales et pratiques de l'immatérialisme, sont expressément annoncées par lui.

Les spéculations de Berkeley ne sont jamais purement désintéressées, et il semble avoir toujours puisé son entreprenant courage dans l'espoir d'un progrès réel de l'humanité. De son Principe, il n'attendait pas seulement un renouvellement de la métaphysique, mais il y voyait un ferment de moralité et de vertu nouvelles, comme aussi le germe d'une révolution féconde dans les mathématiques et dans la physique. On comprend donc l'ardeur avec laquelle il voulut répandre ses idées, le besoin de l'action et le goût de la polémique qui le portèrent à publier immédiatement ses premiers ouvrages.

Il semble que les premiers efforts de Berkeley pour répandre l'immatérialisme parmi ses camarades de l'Université et la société cultivée de Dublin n'aient pas été heureux. Tous ceux qui n'admiraient pas son précoce génie voyaient en lui un « original », un mauvais plaisant ou un « fou ». Aussi se résolut-il bientôt à soumettre ses conceptions à un plus nombreux public, et, dès 1709, à vingt-quatre ans, il publia l'*Essai d'une nouvelle théorie de la Vision*. Déjà, en 1707, avant même d'être reçu maître, il avait fait imprimer à Londres deux opuscules latins sur des questions mathématiques, sous le titre d'*Arithmetica* et de *Miscellanea Mathematica*, dans lesquels on pourrait reconnaître, outre son goût pour l'originalité, quelques-unes

(1) *Ibid.*

de ses idées nouvelles. Mais c'est seulement dans l'*Essai* qu'il prétendit faire connaître au monde philosophique ce que Stuart Mill appelle « sa découverte métaphysique » ¹.

Dans l'*Essai*, Berkeley ne faisait encore qu'une application indirecte et restreinte de son principe universel, car il n'étudiait que les seules idées de la vue et l'on aurait pu croire qu'il reconnaissait aux idées du toucher la valeur objective refusée aux premières ². En réalité, il n'en était rien, et, l'année suivante, en 1710, il publia la première partie du Traité sur les principes de la connaissance humaine (l'ouvrage est resté inachevé), dans lequel le principe nouveau était explicitement et dogmatiquement développé. A ce moment encore, c'est surtout l'influence de Locke qui s'exerce sur lui. Il attaque de préférence la philosophie scolastique ; il refuse d'accorder aucune valeur objective aux idées abstraites qui ne peuvent se résoudre en idées concrètes (c'est déjà la fameuse théorie de Hume sur les idées et les images), et il s'attache surtout à la critique des idées de matière, de temps et d'espace. La philosophie immatérialiste était dès lors fondée.

Les deux premiers ouvrages de Berkeley attirèrent l'attention des philosophes et des savants ; quelques personnes adoptèrent même les principes de l'immatérialisme. Le succès ne répondit pas cependant aux grandes espérances du jeune philosophe. Il avait envoyé ses livres aux deux principales autorités philosophiques de son pays, à Samuel Clarke, que tout le monde nommait « le grand théologien », et à Whiston, l'ami de Newton et son successeur au collège de Cambridge. Ni l'un ni l'autre ne répondit. Berkeley comprit que son premier effort était encore insuffisant pour vaincre tant de résistance : il se remit à l'œuvre et prépara un plaidoyer définitif en faveur du système nouveau, comptant bien cette fois forcer ses adversaires à répondre ou à s'avouer vaincus. Les deux dernières

(1) Cf. Stuart Mill, art. sur Berkeley, *Rev. philosophique*, 1876, I.

(2) Cf. Appendice 1, à l'*Essai d'une nouvelle théorie de la Vision*.

années de son séjour à Dublin, 1710-1712, furent employées par lui à la préparation des *Dialogues*.

Entre temps, il avait plusieurs fois prêché dans la chapelle du collège, non sans succès. C'est en 1711 qu'il prononça le curieux *Discours sur l'obéissance passive*¹, dans lequel il exposait une morale concordante avec la philosophie nouvelle. Il y proclamait la nécessité d'obéir au pouvoir établi, quel qu'il fût et dans n'importe quelles circonstances, car la raison d'être du monde et des sociétés étant le bien universel, ce bien ne pouvait résider que dans l'ordre, et l'obéissance passive en permettait seule la réalisation. Les lois morales étaient rattachées par lui aux lois naturelles, car les unes et les autres n'étaient que les règles universelles auxquelles Dieu soumettait son activité créatrice. Soumission passive à l'ordre voulu par Dieu et par conséquent au pouvoir, quelle qu'en soit la forme et l'origine, tel était le précepte autoritaire que Berkeley prétendit démontrer par des arguments purement rationnels, dont on distingue sans peine le lien avec ses idées philosophiques proprement dites. Sa morale était, en somme, un « utilitarisme théologique » (Fraser); mais, à l'époque où fut prononcé le Discours, les mots d'obéissance passive et de non-résistance ne pouvaient manquer de prendre une portée politique. On y voulut voir l'aveu de sentiments jacobites et le gouvernement s'opposa à ce que Berkeley fût promu à un poste dans l'église anglicane.

C'est alors que, désireux de voir le monde et quelque peu déçu dans ses ambitions philosophiques, Berkeley se décida à quitter l'Université de Dublin, à la fin de 1712. Au printemps de 1713, il était à Londres et publiait aussitôt le grand ouvrage auquel, depuis deux années, il consacrait tous ses soins, les *Dialogues entre Hylas et Philonous*². Dans ce livre, que M. Fraser appelle « le joyau de

(1) Ce *Discours* fera partie du deuxième volume de notre traduction.

(2) La même année, par une remarquable coïncidence, paraissait un

la littérature métaphysique en Angleterre », Berkeley avait rassemblé les diverses théories sur lesquelles se fonde l'immatérialisme, et il leur avait donné la forme la plus précise, la plus brillante, la plus propre à faire impression sur le public. Car, au lieu de s'adresser aux savants ou aux philosophes, comme dans l'*Essai* et dans le *Traité*, c'était cette fois tous les esprits cultivés qu'il prétendait convaincre. Aussi fut-il naturellement amené à donner plus de développement à l'exposé des conséquences pratiques de sa doctrine, montrant qu'elle avait avant tout pour objet de ruiner l'athéisme et le scepticisme, et d'établir sur des fondements plus solides les sentiments moraux et religieux de l'humanité; aussi mit-il dans cet ouvrage toute la souplesse d'un dialecticien subtil et pressant, toute la grâce d'un écrivain délicat et sensible à la beauté des choses, toute la chaleur d'un philosophe qui livre sa dernière bataille et qui veut à tout prix remporter une victoire décisive.

Berkeley voulait persuader : il fut plutôt admiré ; le public de Londres goûta surtout dans son ouvrage les beautés du style, le naturel du dialogue et l'ingéniosité des paradoxes. Ce succès relatif affligea Berkeley, qui avait compté faire de nombreux adeptes. Le célèbre Clarke avoua qu'il ne pouvait répondre aux arguments pressants de Philonous, tout en refusant de se rendre à l'immatérialisme, ce qui indigna fort le jeune philosophe. Ces désillusions, jointes au changement que son séjour à Londres et ses voyages allaient apporter dans sa vie, ralentirent sans doute pour quelque temps l'ardeur philosophique de Berkeley. Peut-être estima-t-il aussi qu'il n'avait plus rien à ajouter pour la défense de ses idées. Quoi qu'il en soit, avec le voyage à Londres de 1713 et la publication des *Dialogues*, commence une nouvelle période de la vie de

ouvrage d'Arthur Collier, intitulé : *Clavis universalis, ou Démonstration de la non-existence et de l'impossibilité du monde extérieur*.

Berkeley, alors âgé de vingt-huit ans, et c'est seulement après de nombreuses années d'activité, de voyages et d'entreprises, que nous le verrons revenir à la pure philosophie.

II

BERKELEY A LONDRES. — VOYAGES SUR LE CONTINENT
LE VOYAGE EN AMÉRIQUE

(1713-1732)

Jusqu'à cette époque, la vie de Berkeley s'était écoulée soit à la maison paternelle, soit à l'Université de Dublin : il avait donc mené une existence studieuse, tranquille et retirée, et ses études philosophiques avaient occupé tout son temps et toute son activité. Maintenant, au contraire, le commerce des esprits les plus distingués de l'époque, l'expérience de la vie et des hommes, que ses longs voyages vinrent encore compléter, allaient de plus en plus développer en lui ce goût de l'action pratique et de la philanthropie dont on pouvait déjà discerner l'influence dans ses premiers travaux spéculatifs. De 1713 à 1732, c'est-à-dire de sa vingt-huitième à sa quarante-huitième année, la vie de Berkeley est toute remplie par les soins d'une propagande morale, religieuse et même un peu politique à laquelle il ne renonça jamais, par de longs voyages, et surtout par cette grande entreprise d'Amérique, qui termine la période la plus active de son existence.

A Londres, Berkeley se trouva dès l'abord introduit dans la société des hommes les plus célèbres de l'époque. Swift, avec lequel il se lia bientôt d'une amitié très étroite, lui servit de protecteur pendant ces premières années. Grâce à lui, Berkeley fut présenté à la reine Anne et à nombre de grands personnages, notamment à lord Berkeley de

Stratton, à qui sont dédiés les *Dialogues*. Il entra, semble-t-il, en relation avec Pope, qui publiait alors ses premiers vers, avec Addison, déjà célèbre, et avec la plupart des écrivains et des philosophes du temps. Ses manières élégantes et affables, la chaleur de sa parole comme l'ardeur de sa pensée, et aussi la grande tolérance qui fut toujours une des vertus de cet esprit passionné, expliquent aisément les rapides succès qu'il remporta dans ce milieu brillant.

Berkeley n'en conservait pas moins toute son indépendance d'esprit et de caractère, et il en donna bientôt la preuve en déclarant la guerre à la libre pensée. Les libertins étaient alors à la mode, en Angleterre comme en France, et formaient une sorte de parti (*The free-thinkers*) puissant et redouté : leurs doctrines étaient exposées dans de nombreux pamphlets, dans des ouvrages de toute sorte, et même dans les journaux et revues de Londres. Le philosophe A. Collins, dans un Discours, publié en 1713 avec grand succès, avait même soutenu qu'il fallait être affranchi de toute religion pour trouver la vérité et que les libertins étaient seuls en situation d'étudier en toute liberté les questions de science et de philosophie. Berkeley s'indigna de ce succès et de ces prétentions. Il publia dans un des grands journaux littéraires de l'époque, *The Guardian*, de Steele, toute une série d'articles, dans lesquels il revendiquait vivement les droits de la pensée pour les esprits religieux et chrétiens. Il était au plus fort de cette polémique, quand il s'arracha brusquement à cette vie militante, à laquelle il semblait prendre le goût le plus vif, pour entreprendre sur le continent un voyage, qui, avec des interruptions diverses, dura près de sept ans.

En 1713, le comte de Peterborough, caractère bizarre et versatile, à la fois philosophe, général, diplomate et voyageur, fut chargé d'une ambassade en Sicile, et, à la recommandation de Swift, emmena Berkeley en qualité de chapelain. Dès l'année suivante, l'étrange

ambassadeur fut rappelé, mais Berkeley, qui était revenu avec lui en Angleterre, repartit bientôt, accompagnant cette fois le fils d'un évêque irlandais, qui l'avait connu à Dublin.

L'Italie surtout attirait Berkeley ; mais, en s'y rendant, il fit quelque séjour en France, et rendit même visite au père Malebranche, à l'Oratoire, en 1713 ¹. Puis, il gagna l'Italie, où il passa près de cinq années consécutives. Il visita Rome, Naples, tout le sud de la Péninsule, la Sicile même. On a conservé le journal de son voyage, où il se montre fort curieux de l'antiquité, étudiant les manuscrits de la bibliothèque Vaticane, très attentif aussi aux beautés et aux curiosités de la nature, faisant l'ascension du Vésuve pour observer de plus près une éruption, dont il envoya une relation détaillée à la Société Royale de Londres, et préparant en Sicile une histoire naturelle de l'île, dont le manuscrit fut perdu pendant la traversée.

En 1720, Berkeley se mit enfin en route pour revenir en Angleterre. Un moment l'on put croire qu'il avait l'intention de reprendre aussitôt ses travaux philosophiques. En effet, il s'arrêta à Lyon pour écrire, en latin, un traité sur le mouvement, en réponse à une question qu'avait proposée l'Académie des Sciences de Paris. Si l'ouvrage fut envoyé, ce qui est douteux, il ne fut pas en tout cas couronné. D'ailleurs Berkeley avait traité cette question scientifique avec sa hardiesse et son originalité ordinaires, et il avait fait dans cet ouvrage une application nouvelle des principes de l'immatérialisme. Il attaquait vivement les systèmes contemporains et en particulier la physique de Newton, critiquant une fois de

(1) On a raconté que Berkeley fut la cause involontaire de la mort de Malebranche. Pendant son second voyage, il engagea, dit-on, une vive discussion philosophique avec le Père, et celui-ci, déjà fort malade, s'échauffa si fort à discuter les objections de Berkeley, qu'il en mourut presque subitement. — L'anecdote est de pure imagination, car M. Fraser a prouvé que Berkeley était en Angleterre lors de la mort de Malebranche.

plus la théorie des fluxions, et soutenant, en substance, que toute doctrine purement naturaliste ne pouvait rendre compte du mouvement. Il en traitait donc en métaphysicien plutôt qu'en physicien, établissant que le mouvement suppose la force, l'intelligence et l'esprit, et ramenant l'origine de tout mouvement sensible aux libres déterminations de l'activité divine. Le *De Motu*¹ fut imprimé dès le retour de Berkeley à Londres, en 1720.

Rentré en Angleterre, Berkeley y trouva les esprits fort agités par une grande crise financière, analogue à celle que produisit en France, vers la même époque, la chute du système de Law. La Compagnie de la Mer du Sud avait brusquement sombré après des succès éclatants et rapides. La démoralisation profonde dont cette catastrophe avait été la cause, ou du moins le symptôme, frappa vivement l'esprit de Berkeley, qui s'inquiéta de plus en plus des questions politiques et sociales. Il publia même à cette occasion un *Essai sur les moyens de prévenir la ruine de la Grande-Bretagne*, dans lequel il jugeait les événements accomplis d'un point de vue moral et montrait dans la réforme des mœurs la condition de la prospérité sociale.

Berkeley retrouva à Londres ses anciennes relations et son ancien succès. On estimait fort son caractère et son talent ; il passa ainsi deux années, dans la familiarité de Pope et de quelques savants, théologiens ou philosophes, en attendant un poste dans l'église d'Irlande. En 1721, ses démarches et celles de ses amis triomphèrent enfin des préventions que le gouvernement avait conçues contre lui : il fut d'abord nommé chapelain du lord lieutenant d'Irlande, puis doyen de Dromore, et, peu après, doyen de Derry. Il commençait à jouir d'une vie calme et d'une position assurée, quand une idée nouvelle s'empara de son imagination et le jeta dans de nouvelles et plus lointaines entreprises.

(1) Nous publierons le *De Motu* dans notre second volume.

Dans les premières années du xviii^e siècle, l'Angleterre tout entière s'était prise de curiosité et même de passion pour l'Amérique. Ce n'était à Londres, vers 1720, que sociétés commerciales pour l'exploitation des richesses du Nouveau-Monde, compagnies d'émigrants, entreprises de colonisation et d'évangélisation. Berkeley partagea l'enthousiasme universel, et bientôt il ne songea plus qu'à l'Amérique et au bien que des esprits éclairés, tolérants et charitables pourraient y accomplir. Il en parlait sans cesse à ses amis de Londres, vers 1721 ; mais ce n'était encore qu'un rêve, lorsqu'une circonstance imprévue lui donna brusquement les moyens de le réaliser.

Pendant son premier séjour à Londres, Berkeley avait été présenté par Swift à la fille d'un riche marchand hollandais, Esther Vanhomrigh, plus connue sous le nom de Vanessa, et qui avait conçu pour Swift une violente passion. En 1716, Swift s'éloigna d'elle pour épouser la femme qu'il a célébrée sous le nom de Stella. Inconsolable de l'abandon de Swift, Vanessa voulut du moins se rapprocher de lui et vint s'établir en Irlande, non loin du lieu où habitait Berkeley. Leurs anciennes relations furent alors reprises, et, lorsque Vanessa mourut de chagrin, en 1723, elle laissait à Berkeley une partie de sa fortune, environ 4,000 livres sterling. Berkeley n'hésita pas un instant sur l'emploi qu'il devait faire de cette fortune inespérée, et son projet d'évangélisation en Amérique fut aussitôt arrêté.

Il ne laissa aucun répit à ses amis jusqu'à ce qu'on l'eût déchargé de ce poste de doyen de Derry, qu'il venait seulement d'occuper. « Mon cœur se brisera, écrivait-il à Swift, si je dois rester doyen en Irlande. » En même temps, il précisait son projet et traçait le plan d'une sorte d'Université chrétienne, qu'il voulait fonder aux îles Summer ou îles de Bermuda, pour l'évangélisation et la civilisation des sauvages. Il écrivait des pièces de vers « *sur le projet d'implanter les Arts et les Sciences en Amérique* ». Il

Vanhomrigh
p. 197-8

célébraient avec enthousiasme les merveilles de la nature dans ces contrées, la simplicité naïve des sauvages, la pureté de leurs mœurs, qu'il opposait à la corruption européenne. Son ardeur était si communicative et sa conviction si profonde qu'on se décida à le relever de ses fonctions et que trois « Junior Fellows » de Trinity College se déclarèrent prêts à le suivre. Ses ressources étant encore insuffisantes, il partit pour Londres, et là, pendant quatre ans, il s'employa avec une infatigable activité à préparer la réalisation de son grand dessein.

Ses efforts eurent un succès assez prompt. Il commença par publier une brochure, intitulée : *Proposition pour le développement des Églises dans nos possessions lointaines et pour la conversion des sauvages au christianisme par la fondation d'un collège dans les îles Summer, autrement appelées îles de Bermuda*. Il obtint de ses amis et de nombreux personnages d'importantes souscriptions. En 1725, le roi Georges I^{er} autorisait et approuvait par une Charte la fondation projetée. A force d'instances et de démarches réitérées, Berkeley réussit, en 1726, à faire émettre par la chambre des Communes un vote favorable, et Robert Walpole, d'abord peu sympathique au projet, puis peu à peu gagné par l'enthousiasme du philosophe, promit formellement un subside de 20.000 livres. Transporté par ces premiers succès, Berkeley rêvait déjà d'agrandir ses projets et faisait par avance le programme de vie académique et philosophique qu'il voulait appliquer dans sa nouvelle Université. Comme l'argent promis se faisait attendre, il se décida cependant à partir pour achever sur place les préparatifs de sa fondation.

Pendant cette période d'activité fiévreuse, il avait épousé, en 1728, Anne Forster, grande admiratrice de Fénelon et de M^{me} Guyon, et dont l'influence n'est peut-être pas étrangère aux tendances mystiques des derniers ouvrages de Berkeley. Ce mariage ne retarda nullement son départ, et, au mois de septembre 1728, il s'embarqua

avec sa jeune femme et quelques compagnons pour les îles Bermudes, véritable Terre Promise, qu'il ne devait jamais apercevoir. Il avait alors quarante-quatre ans.

Berkeley prit terre, après une longue traversée, à Rhode-Island, et il se résolut à y attendre des nouvelles d'Angleterre. Il résida pendant six mois à Newport, la capitale de l'île, entouré de l'estime universelle, prêchant dans la principale église de la ville et entretenant les relations les plus courtoises avec les diverses sectes religieuses qui vivaient dans cette île en parfait accord. Bientôt il acheta dans l'intérieur de l'île une sorte de maison de campagne, qu'il nomma White-Hall en souvenir des Stuarts, et c'est là qu'il passa plus de deux années, dans une retraite paisible, attendant avec une patience de plus en plus résignée l'argent promis par le ministère, et qui n'arriva jamais.

A vrai dire, l'enthousiasme de Berkeley pour les Bermudes était déjà tombé. Il goûtait pour la première fois le calme de la vie de famille et se plaisait dans l'île où le hasard l'avait jeté. Il avait, en écrivant à ses amis, qu'il aurait préféré fonder à Rhode-Island le collège projeté ; mais il n'osait, par un abandon aussi radical de son programme primitif, donner un prétexte plausible au mauvais vouloir de plus en plus évident du gouvernement anglais. En attendant, comme il avait fort heureusement emporté avec lui la bibliothèque destinée à la future Université, il profita de sa retraite forcée pour étendre ses études et fortifier en lui la connaissance de l'antiquité, qui lui était restée jusque-là peu familière. Il étudia avec son ardeur habituelle les divers systèmes de la philosophie grecque, cherchant même à remonter jusqu'aux doctrines de l'Égypte et de la Chaldée ; il s'éprit surtout de Platon, dont l'influence devait agir de plus en plus sur ses propres idées. C'est à partir de ce moment que les ouvrages de Berkeley portèrent les marques d'une érudition variée et parfois même quelque peu intempérante.

Le séjour à Rhode-Island devait être profitable à plus d'un titre à la philosophie de Berkeley. En effet, il noua alors des relations avec plusieurs membres du clergé d'Amérique, des missionnaires, des philosophes, et c'est parmi eux que, par une rare fortune, il rencontra ses disciples les plus brillants et les plus enthousiastes. Le plus célèbre fut le Révérend Samuel Johnson, missionnaire épiscopal à Stratford, qui était depuis longtemps l'admirateur de ses premiers ouvrages et dont il fit bientôt un partisan convaincu de l'immatérialisme. Par Johnson, l'influence de Berkeley fut transmise à Jonathan Edwards, et c'est ainsi que la philosophie nouvelle se trouva adoptée et répandue par les deux plus éminents philosophes de l'Amérique au XVIII^e siècle.

Enfin, c'est à Rhode-Island que Berkeley prépara et écrivit le plus volumineux de ses ouvrages, Alciphron ou le Petit Philosophe (The Minute Philosopher). Par son esprit général, cet ouvrage se rattache à la polémique que Berkeley avait entreprise quinze ans auparavant, dans le *Guardian*, contre les libres penseurs, et qu'en réalité il continua toute sa vie. Le sujet de l'*Alciphron* était plus religieux que proprement philosophique. L'ouvrage se composait de sept dialogues, écrits dans une langue élégante et pittoresque, qui rappelle le style des *Dialogues entre Hylas et Philonous* : de nombreuses descriptions de la nature attestent l'admiration profonde que les campagnes de Rhode-Island inspiraient à Berkeley. Il attaquait la libre pensée sous ses diverses formes, et il s'efforçait d'établir la nécessité rationnelle de croire à la Providence, à un Ordre moral et aux mystères du Christianisme. Les principes de sa première philosophie, sommairement rappelés dans le quatrième dialogue, et quelque peu modifiés, lui servaient surtout à prouver l'existence de Dieu, conçu comme l'Esprit Universel qui parle aux esprits finis le langage des sens et qui contient en lui toute la réalité du monde.

L'ouvrage était achevé quand Berkeley se décida à retourner en Angleterre. Robert Walpole n'envoyait pas d'argent et lui conseillait de revenir : force était donc au philosophe de renoncer définitivement à ses grands projets. A la fin de 1731, il s'embarqua avec sa famille pour l'Angleterre. Il laissait à Rhode-Island le souvenir vivace de ses vertus et de son talent, et son nom reste encore attaché à quelques-uns des lieux qu'il affectionnait. D'ailleurs, il ne cessa jamais de s'intéresser à la Nouvelle-Angleterre, et, plus tard, il donna sa terre de White-Hall et sa bibliothèque à une mission de congrégationistes non-conformistes qui avait fondé à Newhaven l'illustre collège de Yale.

Ces voyages et ces déceptions avaient apaisé quelque peu la grande ardeur de Berkeley, tandis que l'expérience de la vie mûrissait ses idées premières. Il avait pris goût à la vie calme de la famille et de la campagne : plusieurs enfants lui étaient nés. Aussi, de retour en Angleterre, il n'eut plus d'autre ambition que de s'assurer une retraite paisible, où il pût s'adonner à ses travaux philosophiques et à l'éducation de ses enfants. Cette retraite, il allait la trouver bientôt dans l'évêché de Cloyne.

III

RETOUR EN ANGLETERRE. — BERKELEY A CLOYNE. — SA MORT
(1732-1753)

Lorsque Berkeley revint à Londres, en 1732, il se trouva aussitôt engagé dans de nouvelles polémiques, et le repos auquel il aspirait lui fut d'abord refusé. En effet, son premier acte fut de publier l'*Alciphron*, en même temps qu'une troisième et dernière édition de l'*Essai sur la Vision*. Cette double publication fut le signal d'une campagne assez vive que philosophes et savants dirigèrent à l'envi

contre l'un et l'autre ouvrage. On prit à partie le rationalisme qui animait l'*Alciphron*, et, surtout, on revint aux anciennes attaques contre la théorie de la vision et l'immatérialisme. Pour répondre à une lettre anonyme, publiée dans un journal de Londres, Berkeley ajouta, en 1733 à une seconde édition d'*Alciphron*, un petit traité nouveau intitulé : *Défense et explication de la théorie de la vision*. C'était comme un résumé de ses premières doctrines ; mais, cette fois, Berkeley passait plus rapidement sur les démonstrations d'ordre strictement psychologique, pour insister davantage sur la théorie métaphysique du langage Divin et sur les rapports de l'univers et de Dieu.

De théologique et philosophique qu'elle était d'abord, la discussion changea bientôt de caractère et devint de plus en plus scientifique. On releva quelques attaques de Berkeley contre les mathématiques, et plusieurs savants ripostèrent. Berkeley publia alors, en 1734, l'*Analyste*, dans lequel, portant la guerre sur le territoire ennemi, il critiquait la prétendue clarté des mathématiques et signalait dans les théories de la physique contemporaine, en particulier dans la doctrine newtonienne des fluxions et de l'infinie divisibilité, des mystères impénétrables et même des contradictions. Il en tirait cette conclusion que les savants ne sont pas fondés à protester contre l'obscurité des mystères religieux et que les mathématiques sont bien moins une science pure qu'un art essentiellement pratique.

L'*Analyste* n'était pas fait, on le voit, pour terminer la querelle : elle reprit de plus belle, et de nouveaux adversaires entrèrent en lice. Berkeley soutint d'abord l'attaque, et composa contre eux des *Lettres* au Dr Jurin et à M. Walton, ainsi qu'une courte *Défense de la libre pensée en mathématiques*. Mais la controverse ne porta plus bientôt que sur des questions strictement mathématiques, et Berkeley se retira, laissant la place aux purs savants.

Cette même année 1734, Berkeley publia une nouvelle

et dernière édition des *Dialogues* et du *Traité sur les principes de la connaissance humaine*, dont il faut noter l'importance, car elle contenait quelques additions qui révèlent une modification notable dans ses idées, et même peut-être quelque inquiétude au sujet des conséquences qu'on en pouvait tirer¹. C'est ainsi que, par une sorte de pressentiment des théories de Hume, Berkeley s'inquiétait des critiques que l'on pourrait diriger contre l'existence de l'esprit, et, dans le troisième Dialogue, il y répondait par avance ; il faisait place dans son système à des *notions*, dont le rôle et la nature restent encore très vagues, mais qui semblent bien représenter des actions et opérations propres de l'âme : c'est, disait-il, par notion, et non par idée ou par sensation, que nous connaissons l'existence de l'esprit². Quelle que soit l'indécision de cette théorie, elle marque comme un effort de Berkeley pour échapper au pur phénoménisme, qui semblait impliqué dans l'immatérialisme primitif.

Au cours de ces polémiques et de ces travaux, Berkeley, grâce à la protection de la reine, avait été nommé évêque de Cloyne. Après quelque retard, causé par sa mauvaise santé, il alla prendre possession de son nouveau poste, dans l'été de 1734. Cloyne était un pauvre diocèse du comté de Cork, dans le nord-est de l'Irlande, habité en grande majorité par des catholiques. La tolérance et la charité de Berkeley atténuerent pour lui les difficultés de cette situation délicate, et il vécut à Cloyne, presque jusqu'à sa mort, uniquement occupé du bien de ses compatriotes et de ses diocésains, de l'éducation de ses enfants et des études philosophiques auxquelles il allait se consacrer de nouveau.

Dans sa jeunesse, Berkeley avait été initié, auprès de

(1) Ces additions ont été signalées par des notes au cours de notre traduction.

(2) Sur la question des notions, cf. additions au troisième Dialogue, aux § 89 et 142 du Traité, et *Siris*, § 308.

Molyneux et de Swift, aux projets et aux rêves des patriotes irlandais. Les fonctions de sa charge attirèrent de nouveau son attention sur les mêmes problèmes, et il ne put voir de près les besoins et les souffrances de l'Irlande sans éprouver le désir ardent d'y porter remède. Il avait pris, dit-on, pour devise : *non sibi, sed toti*. La question irlandaise devint bientôt son principal souci.

Il commença d'abord par unir ses efforts à ceux de Swift et de la société de Dublin. Mais son tempérament de polémiste et d'écrivain le porta bientôt à jouer un rôle plus actif, et il entreprit la publication d'un curieux ouvrage, qui parut par parties de 1735 à 1737, sous le titre de *The Querist*, le Questionneur. En apparence, il se contentait de poser des questions, mais en réalité il touchait à tous les problèmes essentiels, montrant les maux à guérir et même parfois les remèdes. On y aperçoit déjà quelques-unes des idées économiques que devait développer Adam Smith. Le plus large esprit de tolérance inspirait ses efforts : il voulait diminuer l'inégalité qui existait alors entre les catholiques et les protestants et il conviait tous les patriotes, sans distinction de race ni de religion, à la défense de l'Irlande. — En même temps, il adressait aux magistrats un *Discours contre la licence et l'irréligion du temps*, pour dénoncer une société de libres penseurs, *The Blasters*, récemment fondée à Dublin. Il allait lui-même soutenir ses vues morales et politiques à la Chambre des Lords irlandaise, où son rang épiscopal lui donnait accès. Enfin, il publiait dans le journal de Dublin, en 1737, une *Lettre sur une Banque nationale d'Irlande*.

Une soudaine aggravation des maux dont souffrait l'Irlande vint, en 1740, donner à son activité un objet nouveau. Cette année-là, l'Irlande entière, et en particulier le diocèse de Cloyne, furent désolés par la famine et par une violente épidémie. Berkeley perdit une de ses filles. Il conçut alors la pensée de faire servir au soulagement de ses compatriotes l'expérience qu'il avait acquise en Amérique.

A Rhode-Island, il avait souvent constaté les bienfaisants effets de l'eau de goudron. Il se résolut à appliquer ce remède autour de lui, et, les premiers essais ayant été heureux, il se donna bientôt tout entier à la propagation de l'eau qu'il appelait déjà « la panacée universelle ».

L'eau de goudron, disait Berkeley, contient une proportion extraordinaire de l'élément vital : elle devait donc favoriser et reconstituer la vie. Aussi, pour répandre sa merveilleuse découverte, retrouva-t-il tout l'enthousiasme qui l'animait naguère, au temps de son projet d'Amérique. Il fit construire chez lui un grand appareil pour fabriquer l'eau de goudron. Sur ses instances, son ami Prior mit le remède à la mode, en le prônant sans cesse dans tous les journaux de Dublin. La confiance de Berkeley finit par gagner l'Irlande, l'Angleterre et le continent. Des polémiques s'élevèrent. Les médecins approuvèrent ou protestèrent à grand bruit. On chansonna même Berkeley, que ravissait un si grand succès. Aussi, lorsque Berkeley trouva dans les propriétés merveilleuses du goudron le point de départ de son plus important ouvrage philosophique, la *Siris*, ce fut la partie médicale du livre qui en fit le succès, et il fut aussitôt traduit dans toutes les langues sous ce titre significatif : *l'Eau de Goudron*.

Quelle que fût l'importance thérapeutique de la découverte de Berkeley, elle eut du moins cette utilité pour la philosophie d'amener son auteur à composer le plus étrange et, à certains égards, le plus original de tous ses ouvrages. Le livre portait, dans la première édition de 1744, ce long titre : *Chaîne de réflexions et de recherches philosophiques concernant les vertus de l'eau de goudron ainsi que divers autres sujets connexes et qui naissent les uns des autres*. Berkeley avoue que jamais écrit ne lui coûta tant de soin et de travail, et le philosophe y apparaît avec des caractères nouveaux : une érudition très étendue, qui ne se dissimule peut-être pas assez, un goût extrême pour les philosophies antiques et surtout pour le

Platonisme, enfin une tendance toute nouvelle à ramener les problèmes à la métaphysique et à laisser dans l'ombre les principes psychologiques sur lesquels reposait la philosophie de sa jeunesse. L'esprit général, la méthode, le sens même des termes, tout a changé. Dans ses premiers ouvrages, Berkeley avait fait de l'esprit toute son étude, et il proposait comme méthode unique l'analyse des données que la conscience nous fournit. Dans la *Siris*, au contraire, c'est l'univers tout entier qu'il se propose d'embrasser, et les phénomènes ne sont pour lui qu'un point de départ d'où il s'élève par degrés jusqu'à l'Intelligence universelle qui renferme et explique toutes les existences. C'est donc en un sens tout platonicien que Berkeley parle maintenant des Idées, dans lesquelles il voit les archétypes des choses sensibles, et il considère les phénomènes comme les manifestations et les apparences d'une réalité cachée. Pour passer d'un monde à l'autre, un intermédiaire est nécessaire : Berkeley le trouve dans le Feu ou Éther, sorte d'âme organique, dont il signale tout d'abord la présence dans les corps du monde phénoménal, et, par excellence, dans l'eau de goudron. L'évidence psychologique était le fondement de la première philosophie : c'est à la dialectique que Berkeley fait maintenant appel pour remonter par delà les apparences sensibles, jusqu'à la source véritable de l'être et de la pensée ¹.

La *Siris* est la dernière œuvre philosophique qu'ait écrite Berkeley. La fin de sa vie fut uniquement vouée à l'éducation de ses enfants et à l'accomplissement de devoirs publics, que les circonstances rendaient plus difficiles et plus graves. A cette époque, en effet, le grand soulèvement jacobite d'Ecosse et les premières victoires de

(1) Sur la nature des modifications que la *Siris* apporte à la philosophie de Berkeley, les avis sont fort partagés et cette question controversée ne peut être suffisamment étudiée dans cette introduction. Cf. Stuart Mill, art. sur Berkeley, *Rev. philosophique*, 1876, I; — C. Fraser, introduction à la *Siris*; — G. Lyon, *l'Idéalisme anglais*, VIII, iv, 5.

Charles-Edouard, en 1745, provoquèrent en Irlande la plus vive émotion : les catholiques surtout s'agitèrent. Berkeley, malgré la sympathie secrète qu'il semble avoir toujours conservée pour la cause des Stuarts, s'employa résolument à maintenir la paix et à s'opposer aux conséquences funestes que le mouvement avorté eût pu entraîner pour ses malheureux compatriotes. La grande autorité morale que lui donnaient ses talents et ses vertus lui permit de rendre aux habitants de son diocèse les plus signalés services. En 1745, il écrivait une *Lettre aux catholiques romains du diocèse de Cloyne*, dans laquelle il demandait l'union de toutes les bonnes volontés en vue de l'ordre et de la prospérité publique. En 1749, il publia un *Mot aux sages* (*Word to the Wise*), dans lequel, revenant à l'esprit du *Querist*, il invite le clergé catholique à s'unir au clergé protestant pour le soulagement des misères publiques. Enfin, en 1751, il composa des *Maximes de patriotisme*, qu'animait toujours le même esprit de tolérance et de charité.

A l'égard de ses enfants, Berkeley semble avoir moins cherché à leur faire acquérir des connaissances étendues et variées qu'à développer en eux l'intelligence et le goût artistique. Il sut leur rendre agréable le triste séjour de Cloyne ; d'après le témoignage de Prior, de nombreux tableaux de maîtres ornaient sa maison, et, chaque jour, il se plaisait à écouter la musique qu'exécutaient ses enfants ; son fils préféré, William, montrait de rares dispositions pour la peinture. Ainsi s'écoulèrent les dernières années heureuses de la vie de Berkeley.

Vers 1750, sa santé s'altéra gravement ; en 1751, il perdit son fils William ; en 1752, son ami Prior. Dès lors la maladie et la tristesse régnèrent à Cloyne, et Berkeley, qui jusque-là déclarait vouloir mourir en Irlande, se décida à retourner en Angleterre. Son fils George grandissait, et Berkeley ne voulait pas se séparer de lui ; d'autre part, la curiosité toujours infatigable de son esprit et

son amour tardif pour les philosophies anciennes ne pouvaient pas être longtemps satisfaits à Cloyne. Il résolut donc d'aller s'établir à Oxford, et, après avoir demandé à résigner son évêché, offre que le roi ne voulut pas accepter, il quitta Cloyne en 1752. Sa santé était si mauvaise qu'il dut se faire transporter en litière, et les habitants de Cloyne, désolés, lui firent pendant longtemps cortège.

Berkeley n'arriva guère à Oxford que pour y mourir. Pendant les quelques mois qu'il y passa, il mena la vie la plus retirée, entouré du respect de tous, mais sans chercher à faire aucune relation nouvelle. Il s'occupa de rassembler à la hâte plusieurs anciens opuscules, qu'il publia sous le nom de *Mélanges*, en y joignant des considérations nouvelles sur l'eau de goudron. Puis il publia une troisième édition d'*Alciphron*, et il faut remarquer qu'aucune allusion n'y est faite aux ouvrages déjà parus de Hume : Berkeley semble les avoir toujours ignorés. Mais sa mort était proche. Il fut attaqué par la paralysie générale au début de 1753, et il s'éteignit le 20 janvier, après quelques jours d'agonie, à l'âge de soixante-huit ans.

La vie de Berkeley, comme son œuvre, avait été uniquement dominée par l'amour du vrai et du bien. Il n'avait jamais refusé son temps ni sa peine aux œuvres qu'il croyait utiles à l'humanité, et il s'était jeté dans les plus généreuses et les plus chimériques entreprises, avec un admirable désintéressement et l'unique désir de rendre les hommes plus heureux ou meilleurs. De même, quelles qu'aient été les transformations de son système, son esprit ne s'était jamais attaché qu'aux idées qu'il croyait justes et bienfaisantes. Lorsqu'il mourut, il laissait à tous le souvenir d'un homme de talent et de vertu, mais il n'avait ni exercé l'influence ni conquis la gloire que méritaient l'originalité de sa pensée et la profondeur de ses doctrines. Berkeley fut surtout pour ses contemporains l'inventeur de l'eau de goudron.

Pourtant, à ce moment même, les conséquences ex-

trêmes, — et logiques. — de son système commençaient à se développer, et l'influence, qu'il n'avait pu avoir de son vivant, allait s'exercer après sa mort dans un sens qu'il n'avait ni prévu ni désiré. Cette action, on la découvre à l'origine de toutes les conceptions modernes, en France, en Angleterre et en Allemagne. Ce sont les principes posés par Berkeley qui ont rendu possible le grand effort critique de Hume, et, par suite, toute la philosophie du xix^e siècle. L'histoire de la philosophie de Berkeley se confond avec l'histoire générale de la philosophie moderne.

ESSAI
D'UNE
NOUVELLE THÉORIE
DE
LA VISION¹

(1) *L'Essai* fut publié pour la première fois au début de 1709 et réimprimé la même année avec quelques changements et un appendice que Berkeley ne reproduisit pas dans la suite. La troisième et dernière édition (publiée du vivant de Berkeley) est de 1732 : *l'Essai* accompagnait alors *l'Alciphron*.



NOUVELLE THÉORIE DE LA VISION

1. — Mon dessein est de montrer la façon dont nous percevons par la vue la distance, la grandeur et la situation des objets. C'est aussi d'examiner la différence qu'il y a entre les idées de la vue et du toucher et de rechercher s'il y a quelque idée commune à ces deux sens. [En traitant de tout ceci, ceux qui ont écrit sur l'optique sont partis, à ce qu'il me semble, de principes erronés ¹.]

2. — Il est, je crois, admis par tout le monde que la distance, en soi et immédiatement, ne peut être vue. Car, la distance étant une ligne de direction perpendiculaire à l'œil, elle ne projette qu'un point unique sur le fond de l'œil, et ce point demeure invariablement le même, que la distance augmente ou diminue.

3. — Il est également reconnu, je crois, que l'estimation que nous faisons de la distance des objets très éloignés est plutôt un acte de jugement fondé sur l'expérience qu'un acte des sens. Par exemple, quand je perçois un grand nombre d'objets intermédiaires, tels que des maisons, des champs, des rivières et autres choses semblables, que je sais par expérience occuper un espace considérable, j'en tire ce jugement ou cette conclusion que l'objet que je vois au delà de ceux-ci est situé à une grande distance.

(1) Supprimé dans les deux dernières éditions.

D'autre part, quand un objet m'apparaît comme faible et petit alors que je sais par expérience qu'il apparaît, à une courte distance, comme fort et grand, je conclus à l'instant qu'il est loin. C'est là, évidemment, le résultat de l'expérience ; sans elle de la faiblesse et de la petitesse, je n'aurais rien induit du tout touchant la distance des objets.

4. — Mais quand un objet est placé à une distance assez proche pour qu'il y ait un rapport appréciable entre l'intervalle des deux yeux et cette distance, l'opinion des savants est que les deux axes optiques (nous écartons l'hypothèse suivant laquelle nous ne verrions qu'avec un œil à la fois) convergeant vers l'objet, y font un angle, par le moyen duquel, selon qu'il est plus grand ou plus petit, l'objet est perçu comme plus proche ou plus éloigné.

5. — Entre cette façon d'évaluer la distance et la précédente, il y a une différence notable : en effet, tandis qu'il n'y avait pas de connexion nécessaire apparente entre une petite distance et une image grande et forte, ou entre une grande distance et une image petite et faible, une connexion très nécessaire apparaît ici entre un angle obtus et une courte distance, un angle aigu et une plus longue distance. Cela ne dépend pas le moins du monde de l'expérience, mais chacun peut évidemment savoir, avant de l'avoir constaté expérimentalement, que, plus le point de rencontre des axes optiques sera proche, plus l'angle compris entre eux sera grand, et que, plus il sera éloigné, plus l'angle compris entre eux sera petit.

6. — Il y a une autre méthode, mentionnée dans les ouvrages d'optique, pour expliquer la manière dont nous jugerions des distances par rapport auxquelles la largeur

de la pupille a une grandeur appréciable : c'est la plus ou moins grande divergence des rayons qui, partis du point visible, tombent sur la pupille ; on juge le plus rapproché le point qui est vu par les rayons les plus divergents, le plus éloigné, celui qui est vu par les rayons les moins divergents, et ainsi de suite, la distance apparente augmentant à mesure que la divergence des rayons décroît, jusqu'à ce qu'à la fin elle devienne infinie quand les rayons qui tombent sur la pupille sont sensiblement parallèles. Et c'est de cette manière, dit-on, que nous percevons la distance quand nous ne regardons qu'avec un seul œil.

7. — Dans ce cas encore il est évident que nous ne devons rien à l'expérience ; car c'est une vérité certaine et nécessaire, que, plus les rayons directs tombant sur l'œil approchent du parallélisme, plus est éloigné leur point d'intersection, c'est-à-dire le point visible d'où ils émanent.

8. — Maintenant, quoique les explications rapportées ici sur la façon dont nous percevons par la vue les courtes distances soient reçues pour vraies, et que, en conséquence, on en fasse usage pour déterminer la position apparente des objets, elles ne m'en paraissent pas moins très peu satisfaisantes, et cela pour les raisons suivantes :

9. — [1°]¹ Il est évident que, toutes les fois que l'esprit ne perçoit pas une idée immédiatement et par elle-même, il doit la percevoir par le moyen de quelque autre idée. Ainsi, par exemple, les passions qui sont dans l'esprit d'un autre me sont invisibles par elles-mêmes. Je puis néanmoins les percevoir par la vue, non pas sans doute immédiatement, mais au moyen de la coloration qu'elles pro-

¹ Notation supprimée dans la dernière édition.

duisent sur la physionomie. Nous voyons souvent la honte ou la crainte dans les regards d'un homme en percevant les changements de son visage qui rougit ou pâlit.

10. — En outre, il est évident qu'une idée qui n'est pas perçue elle-même ne peut être pour moi le moyen de percevoir une autre idée. Si je ne perçois pas la rougeur ou la pâleur du visage d'un homme elles-mêmes, il est impossible que je perçoive par elles les passions qui sont dans son esprit.

11. — Or, d'après le paragraphe 2, il est évident que la distance est imperceptible dans sa nature propre, et cependant elle est perçue par la vue. Il reste donc que cette perception soit donnée par le moyen de quelque autre idée perçue elle-même immédiatement dans l'acte de la vision.

12. — Mais ces lignes et ces angles, par le moyen desquels quelques personnes¹ prétendent expliquer la perception de la distance, ne sont eux-mêmes nullement perçus et, à vrai dire, ceux à qui l'optique n'est point familière, n'y ont jamais pensé. Je fais appel à l'expérience du premier venu. Est-ce qu'à la vue d'un objet il en évalue la distance d'après la grandeur de l'angle formé par la rencontre des deux axes optiques? Ou, pense-t-il jamais à la divergence plus ou moins grande des rayons qui arrivent d'un point sur notre pupille? Et même, ne lui serait-il point parfaitement impossible de percevoir par les sens les différents angles suivant lesquels les rayons, d'après leur plus ou moins grande divergence, viennent frapper l'œil? Chaque homme est lui-même le meilleur juge de ce qu'il perçoit ou non. En vain me dira-t-on² que je perçois

(1) « Les mathématiciens » (1^{re} édition).

(2) « Tous les mathématiciens du monde me diront-ils » (1^{re} édition).

certaines lignes et certains angles qui introduisent dans mon esprit les diverses idées de distance, tant que je n'aurai moi-même conscience de rien de semblable.

13. — Ainsi, puisque ces angles et ces lignes ne sont pas eux-mêmes perçus par la vue, il résulte du § 10 que l'esprit ne juge point par eux de la distance des objets.

14. — [2^o] La vérité de cette assertion sera encore plus évidente, si l'on considère que ces lignes et ces angles n'ont pas d'existence réelle dans la nature, puisqu'ils ne sont qu'une hypothèse imaginée par les mathématiciens et introduite par eux en optique, afin de pouvoir traiter de cette science selon une méthode géométrique.

15. — La [troisième et] dernière raison que je donnerai pour rejeter cette théorie, c'est que, lors même qu'on accorderait l'existence réelle de ces angles optiques, etc., et la possibilité pour l'esprit de les percevoir, ces principes ne se trouveraient pas encore suffisants pour expliquer les phénomènes de distance, comme on le montrera ci-après.

16. — Maintenant, puisqu'on a déjà montré que l'idée de distance est suggérée à l'esprit par l'intermédiaire de quelque autre idée qui, elle, est perçue dans l'acte même de la vision, il nous reste à chercher quelles sont les idées ou les sensations accompagnant la vision auxquelles nous pouvons supposer que soient liées les idées de distance, et par lesquelles elles s'introduisent dans l'esprit. —

D'abord il est certain par expérience que, quand nous regardons des deux yeux un objet rapproché, selon qu'il s'approche ou s'éloigne de nous, nous modifions la disposition de nos yeux, en diminuant ou en augmentant l'intervalle des pupilles. Cette disposition ou ce mouvement des yeux est accompagné d'une sensation, et c'est celle-ci,

me semble-t-il, qui, dans ce cas, introduit dans l'esprit l'idée d'une distance plus ou moins grande.

17. — Ce n'est pas qu'il y ait aucune connexion naturelle ou nécessaire entre la sensation que nous percevons en tournant les yeux et une distance plus ou moins grande. Mais, parce que l'esprit a trouvé, par une expérience constante, que les sensations différentes correspondant aux dispositions différentes des yeux sont accompagnées chacune d'un degré différent de distance dans l'objet, il s'est formé une connexion ordinaire ou habituelle entre ces deux sortes d'idées : de sorte que l'esprit ne perçoit pas plus tôt la sensation provenant de la façon différente dont il tourne les yeux afin d'amener les pupilles plus près ou plus loin l'une de l'autre, qu'il perçoit du même coup l'idée différente de distance qu'il avait accoutumé d'unir à cette sensation. Tout de même que, si l'on entend un certain son, l'idée que l'habitude avait liée à ce son est immédiatement suggérée à l'entendement.

18. — Et je ne vois pas comment je pourrais facilement me tromper sur ce point. Je sais évidemment que la distance n'est pas perçue d'elle-même, — que, par conséquent, elle doit être perçue par le moyen de quelque autre idée, laquelle est perçue immédiatement et varie avec les différents degrés de la distance. Je sais aussi que la sensation provenant du mouvement des yeux est perçue immédiatement, d'elle-même, et que les divers degrés de cette sensation sont associés avec des distances différentes qui ne manquent jamais de les accompagner dans mon esprit, lorsque je vois distinctement, avec les deux yeux, un objet dont la distance est assez petite pour que, par rapport à elle, l'intervalle des deux yeux ait une grandeur notable.

19. — C'est, je le sais, une opinion reçue qu'en modifiant la disposition des yeux, l'esprit perçoit si l'angle des axes optiques, ou les angles latéraux compris entre l'intervalle des yeux et les axes optiques, deviennent plus grands ou plus petits, et que, en conséquence, par une sorte de géométrie naturelle, il juge que leur point d'intersection est plus proche ou plus éloigné. Mais je suis convaincu par ma propre expérience qu'il n'en est pas ainsi, puisque je n'ai pas conscience de faire servir à rien de pareil la perception que j'éprouve en tournant les yeux. Et, pour moi, porter ces jugements et en tirer ces conclusions, sans savoir que je le fais, me semble chose absolument incompréhensible.

20. — De tout cela il suit que le jugement que nous portons sur la distance d'un objet regardé avec les deux yeux est entièrement le résultat de l'expérience. Si nous n'avions pas constamment trouvé que certaines sensations, provenant de la disposition diverse des yeux, accompagnaient certains degrés d'éloignement, nous ne pourrions jamais en tirer ces jugements instantanés sur la distance des objets; pas plus que nous ne prétendrions juger des pensées d'un homme en lui entendant prononcer des mots que nous n'aurions jamais entendus auparavant.

21. — *En second lieu*, un objet placé à une certaine distance de l'œil, distance à l'égard de laquelle la largeur de la pupille comporte une proportion appréciable, se voit plus confusément quand on le rapproche. Et, plus on le rapproche, plus son image devient confuse. Et, comme on éprouve constamment qu'il en est ainsi, il se forme dans l'esprit une connexion habituelle entre les divers degrés de confusion et de distance, une plus grande confusion

impliquant toujours une moindre distance, et une moindre confusion une plus grande distance de l'objet.

22. — Cette image confuse de l'objet semble donc être l'intermédiaire par lequel l'esprit juge de la distance, dans les cas où ceux qui ont écrit sur l'optique avec le plus d'autorité veulent qu'il en juge par la divergence différente des rayons émanant d'un point lumineux et frappant la pupille. Personne, je crois, ne prétendra voir ou sentir ces angles imaginaires que l'on suppose formés par les rayons suivant leurs diverses inclinaisons sur l'œil. Mais personne ne peut s'empêcher de voir si l'objet apparaît plus ou moins confus. La conséquence manifeste de cette démonstration est donc que l'esprit se sert, non pas de la plus ou moins grande divergence des rayons, mais de la plus ou moins grande confusion de l'image pour déterminer par là la position apparente d'un objet.

23. — Et il ne sert à rien de dire qu'il n'y a pas de connexion nécessaire entre une vision confuse et une distance grande ou petite. Car je demande à qui l'on voudra quelle connexion nécessaire il voit entre la rougeur et la honte. Et cependant il n'a pas plutôt vu cette couleur apparaître sur le visage d'un homme que se présente à son esprit l'idée de cette passion, dont on a observé que la rougeur était accompagnée.

24. — Ce qui paraît avoir égaré en cette matière ceux qui traitent de l'optique, c'est qu'ils imaginent que les hommes jugent de la distance comme ils font d'une conclusion mathématique. Entre cette conclusion et les prémisses, à la vérité, il est absolument indispensable qu'il existe une connexion apparente, nécessaire; mais il en va tout autrement dans les jugements instantanés qu'on

porte sur la distance. On ne saurait croire que les animaux, les enfants, ou même les gens adultes et raisonnables, toutes les fois qu'ils perçoivent qu'un objet s'approche ou s'éloigne d'eux, le fassent en vertu d'une démonstration géométrique.

25. — Pour qu'une idée en puisse suggérer une autre à l'esprit, il suffira qu'on ait observé qu'elles s'accompagnent, sans aucune démonstration de la nécessité de leur coexistence, ou sans qu'il soit besoin de savoir quelle raison les fait coexister ainsi. Il y a de ce fait d'innombrables exemples et personne ne peut les ignorer.

26. — Ainsi, une image plus confuse ayant été constamment accompagnée d'une plus courte distance, la première idée n'est pas plus tôt perçue qu'elle suggère la seconde à notre pensée. Et si ç'avait été la marche ordinaire de la nature que, plus un objet serait placé loin, plus son image fût confuse, il est certain que la même perception précisément qui nous fait aujourd'hui penser qu'un objet s'approche nous eût alors fait imaginer qu'il s'éloigne, attendu que cette perception, si l'on fait abstraction de l'habitude et de l'expérience, est également propre à produire l'idée d'une grande distance, ou d'une petite, ou d'aucune distance du tout.

27. — *En troisième lieu*, lorsqu'un objet est placé à la distance ci-dessus spécifiée, et qu'on l'approche de l'œil, nous pouvons cependant empêcher, au moins pour quelque temps, l'image de devenir plus confuse, par une tension de l'œil. En ce cas, cette sensation tient la place de la vision confuse, en aidant l'esprit à juger de la distance de l'objet, car on estime l'objet d'autant plus rapproché que l'effort

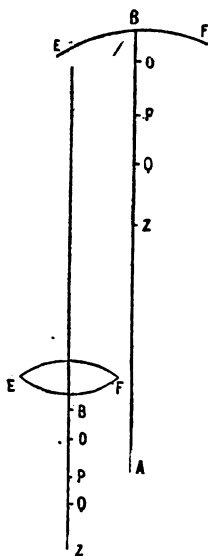
ou la tension de l'œil pour arriver à la vision distincte est plus grand.

28. — J'ai noté ici les sensations ou les idées qui me paraissent être les occasions constantes et générales grâce auxquelles s'introduisent dans l'esprit les différentes idées de proche distance. Il est vrai que, dans la plupart des cas, diverses autres circonstances contribuent à former notre idée de distance, à savoir, le nombre, la dimension, l'espèce particulière, etc., des choses vues. A ce sujet, comme en ce qui concerne toutes les autres occasions précédemment mentionnées qui suggèrent l'idée de distance, je remarquerai seulement qu'aucune d'entre elles n'a, de sa nature propre, ni relation ni connexion avec la distance ; et elles ne pourraient en signifier les différents degrés, si, par expérience, on n'en avait pas constaté la connexion avec ceux-ci.

29. — Je m'appuierai sur ces principes pour rendre compte d'un phénomène qui a jusqu'ici étrangement embarrassé ceux qui ont traité de l'optique, et qui, bien loin d'être expliqué par aucune de leurs théories de la vision, est, de leur propre aveu, en contradiction évidente avec elles ; et, par conséquent, même si l'on ne pouvait y faire aucune autre objection, ce phénomène suffirait pour mettre leur crédit en question. Je vais vous soumettre toute la difficulté dans les termes où l'expose le savant docteur Barrow, à la fin de ses *Lectures optiques*.

« Hæc sunt quæ circa partem opticæ præcipue mathematicam mihi suggestit meditatio. Circa reliquas (quæ *φυσικώτερον* sunt, adeoque sæpiuscule pro certis principiis plausibiles conjecturas venditare necessum habent) nihil

fere quicquam admodum verisimile succurrit, a pervulgatis (ab iis, inquam, quæ Keplerus, Scheinerus, Cartesius, et post illos alii tradiderunt) alienum aut diversum. Atqui tacere malo, quam toties oblatam cramben reponeere. Proinde receptui cano; nec ita tamen ut prorsus discedam, anteaquam improbam quandam difficultatem (pro sinceritate quam et vobis et veritati debeo minime dissimulandam) in medium protulero, quæ doctrinæ nostræ, hætenus inculcatæ, se objicit adversam, ab ea saltem nullam admittit solutionem. Illa, breviter, talis est. Lenti vel speculo cavo E B F exponatur punctum visibile A, ita distans, ut radii ex A manantes ex inflectione versus axem AB cogantur. Sitque radiationis limes (seu puncti A imago, qualem supra passim statuimus) punctum Z. Inter hoc autem et inflectentis verticem B usque E posuitur concipiatur oculus. Quæri jam potest, ubi loci debeat punctum A apparere? Retrorsum ad punctum Z videri non fert natura (cum omnis impressio sensum afficiens proveniat a partibus A) ac experientia reclamant. Nostris autem e placitis consequi videtur, ipsum ad partes anticas apparens, ab intervallo longissime dissito (quod et maximum sensibile quodvis intervallum quodammodo exsuperet), apparere. Cum enim quo radiis minus divergentibus attingitur objectum, eo (seclusis utique prænotionibus et præjudiciis) longius abesse sentiatur; et quod parallelus ad oculum radios projicit, remotissime positum æstimetur: exigere



ratio videtur, ut quod convergentibus radiis apprehenditur, adhuc magis, si fieri posset, quoad apparentiam elongetur. Quin et circa casum hunc generatim inquiri possit, quidnam omnino sit, quod apparentem puncti A locum determinet, faciatque quod constanti ratione nunc propius, nunc remotius appareat? Cui itidem dubio nihil quicquam ex hactenus dictorum analogia responderi posse videtur, nisi debere punctum A perpetuo longissime semotum videri. Verum experientia secus attestatur, illud pro diversa oculi inter puncta B, Z, positione varie distans, nunquam fere (si unquam) longinquius ipso A libere spectato, subinde vero multo propinquius adparere; quin imo, quo oculum appellentes radii magis convergunt, eo speciem objecti propius accedere. Nempe, si puncto B admoveatur oculus, suo (ad lentem) fere nativo in loco conspicitur punctum A (vel æque distans, ad speculum); ad O reductus oculus ejusce speciem appropinquantem cernit; ad P adhuc vicinius ipsum existimat; ac ita sensim, donec alicubi tandem, velut ad Q, constituto oculo, objectum summe propinquum apparens in meram confusionem incipiat evanescere. Quæ sane cuncta rationibus atque decretis nostris repugnare videntur, aut cum iis saltem parum amice conspirant. Neque nostram tantum sententiam pulsat hoc experimentum, at ex æquo cæteras quas norim omnes: veterem imprimis ac vulgatam, nostræ præ reliquis affinem, ita convellere videtur, ut ejus vi coactus doctissimus A. Tacquetus isti principio (cui pene soli totam inædificaverat *Catoptricam* suam) ceu infido ac inconstanti renunciarit, adeoque suam ipse doctrinam labefactarit? id tamen, opinor, minime factururus, si rem totam inspexisset penitius, atque difficultatis fundum attigisset. Apud me vero non ita pollet hæc, nec

eousque præpollebit ulla difficultas, ut ab iis quæ manifeste rationi consentanea video, discedam; præsertim quum, ut hic accidit, ejusmodi difficultas in singularis cujuspiam casus disparitate fundetur. Nimirum in præsentē casu peculiare quiddam, naturæ subtilitati involutum, delitescit, ægre fortassis, nisi perfectius explorato videndi modo, detegendum. Circa quod nil, fateor, hactenus excogitare potui, quod adblandiretur animo meo, nedum plane satisfaceret. Vobis itaque nodum hunc, utinam feliciore conatu, resolvendum committo. »

Voici la traduction :

« J'ai exposé ici le résultat de mes réflexions sur cette partie de l'optique qui est plus proprement mathématique. Car, pour les autres parties de cette science (qui, étant plutôt physiques, sont, par conséquent, plus riches en conjectures plausibles qu'en principes certains) mon observation n'y a relevé presque rien qui diffère de ce qu'avaient dit Képler, Scheinerus, Descartes, etc. Et j'aime mieux me taire complètement que de répéter ce qui a été dit si souvent par d'autres. Je pense donc qu'il est grand temps pour moi d'abandonner ce sujet. Mais avant de le quitter définitivement, la sincérité que je vous dois ainsi qu'à la vérité m'oblige à vous faire connaître une difficulté fâcheuse, qui semble en opposition directe avec la théorie que j'ai enseignée jusqu'ici, ou qui, du moins, n'en reçoit aucune solution. La voici, en peu de mots. Devant une lentille biconvexe ou un miroir concave EBF soit le point A, placé à une distance telle que les rayons émanant de A viennent après réfraction ou réflexion se rencontrer quelque part sur l'axe AB. Et supposez que leur point de

rencontre (c'est-à-dire l'image du point A, comme il a été établi ci-dessus) soit Z. Supposez l'œil placé quelque part entre ce point et le point B, qui est le sommet de la lentille ou du miroir. La question est maintenant de savoir où le point A doit apparaître. L'expérience montre qu'il n'apparaît pas en arrière du point Z ; et il serait contraire à la nature qu'il en fût ainsi ; car toutes les impressions qui affectent le sens viennent du côté de A. Mais de nos principes il semblerait suivre que ce point devrait apparaître en avant de l'œil à une grande distance, si grande qu'elle surpassât, en quelque sorte, toute distance sensible. En effet, puisque, si l'on écarte toute prévention et tout préjugé, chaque objet apparaît d'autant plus loin que les rayons qu'il envoie à l'œil sont moins divergents, et puisqu'on pense qu'un objet est très éloigné quand ses rayons arrivent parallèlement sur l'œil, la raison ferait penser que l'objet doit apparaître à une distance encore plus grande s'il est vu selon des rayons convergents. En outre, on peut, à ce sujet, se demander d'une façon générale qu'est-ce qui détermine la position apparente du point A, et le fait apparaître, selon une loi constante, tantôt plus près, et tantôt plus loin ? A ce problème je ne vois rien à répondre qui puisse s'accorder avec les principes que nous avons posés, si ce n'est seulement que le point A devrait toujours apparaître extrêmement éloigné. Mais, au contraire, l'expérience nous assure que le point A nous apparaît à des distances variables selon les différentes positions de l'œil entre B et Z, qu'il ne semble presque jamais (pour ne pas dire jamais) plus loin que s'il était vu à l'œil nu, mais au contraire, qu'il paraît quelquefois plus près. Bien plus, il est même certain

que plus les rayons tombant sur l'œil sont convergents, plus l'objet semble approcher. Car l'œil étant placé tout près du point B, l'objet A apparaît presque à sa place naturelle, dans le cas où le point B est pris dans la lentille, ou à une distance égale, dans le cas où c'est dans le miroir. Quand on recule l'œil en O, l'objet semble s'approcher; si on place l'œil en P, il voit l'objet encore plus près; et ainsi de suite, peu à peu, jusqu'à ce qu'enfin l'œil étant placé quelque part, en Q, par exemple, l'objet apparaissant extrêmement près commence à s'évanouir dans une confusion absolue. Tout ceci semble contredire nos principes, ou, du moins, ne pas s'accorder parfaitement avec eux. Et ce ne sont pas seulement nos principes, qui sont ébranlés par cette expérience, mais tous ceux qui sont jamais venus à ma connaissance sont aussi bien compromis par elle. En particulier, le principe ancien (qui est le plus communément reçu et se rapproche le plus du mien) semble être si complètement renversé par là que le savant Tacquet a été contraint de le rejeter comme controuvé et incertain, après avoir pourtant édifié sur lui seul presque toute sa *Catoptrique*; de sorte qu'en détruisant le fondement il a lui-même jeté bas toute la construction qu'il avait élevée dessus. Je ne crois pas pourtant qu'il l'eût fait, s'il avait considéré la chose plus complètement et examiné la difficulté jusqu'au fond. Mais, pour moi, ni cette difficulté ni aucune autre ne peuvent avoir assez d'influence sur moi pour me faire renoncer à ce que je sais s'accorder manifestement avec la raison. Surtout lorsque, comme il arrive ici, la difficulté est fondée sur la nature spéciale d'un cas particulier et étrange. En effet, dans le cas présent, il y a quelque particularité cachée, qui, enveloppée dans la

subtilité de la nature, restera peut-être fort difficile à découvrir jusqu'à ce que l'opération de la vision soit plus parfaitement connue. Sur ce point, je dois avouer que je n'ai pu encore rien découvrir qui ait la moindre apparence de probabilité, à plus forte raison de certitude. Je vous laisserai donc à dénouer ce nœud, en vous souhaitant d'y réussir mieux que moi. »

30. — Le principe ancien et généralement adopté, que le Dr Barrow mentionne ici comme le fondement même de la *Catoptrique* de Tacquet, c'est que « tout point visible, réfléchi par un miroir, apparaîtra comme situé à l'intersection du rayon réfléchi et de la perpendiculaire d'incidence ». Comme cette intersection, dans le cas présent, devrait se trouver située en arrière de l'œil, cela ébranle fortement l'autorité du principe d'où l'auteur cité plus haut faisait dériver d'un bout à l'autre toute sa *Catoptrique*, en déterminant la position apparente des objets réfléchis par toute espèce de miroir.

31. — Voyons maintenant comment ce phénomène s'accorde avec nos principes. Plus l'œil se trouve près du point B, dans les figures ci-dessus, plus distincte est l'image de l'objet : mais à mesure qu'il recule en O, l'image devient plus confuse ; en P, il voit l'objet encore plus confusément, et ainsi de suite, jusqu'à ce que l'œil, ayant reculé en Z, voie l'objet dans la plus grande confusion possible. Par conséquent, d'après le paragraphe 21, l'objet devrait sembler s'approcher de l'œil graduellement à mesure qu'il s'éloigne du point B ; c'est-à-dire qu'arrivé en O, il devrait, en conséquence du principe que j'ai établi dans le susdit paragraphe, sembler plus rapproché

qu'il ne le semblait en B, et en P plus près qu'en O, et en O plus près qu'en P, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'il s'évanouisse complètement en Z. Or, c'est ce qui arrive en effet, comme chacun pourra facilement s'en assurer, s'il le veut, par l'expérience.

32. — Ce cas peut être à peu près comparé à ce qui arriverait si nous supposions un Anglais se rencontrant avec un étranger qui userait des mêmes mots que lui, mais en leur attribuant un sens directement contraire. L'Anglais ne manquerait pas de porter un jugement erroné sur les idées attachées à ces sons dans l'esprit de celui qui les emploie. C'est justement ainsi que, dans le cas présent, l'objet parle, si je puis m'exprimer ainsi, avec des mots qui sont familiers à notre œil, je veux dire avec des images confuses; mais, tandis que jusqu'ici la plus grande confusion signifiait toujours la plus petite distance, elle a, dans ce cas, une signification directement opposée, parce qu'elle est associée avec la plus grande distance. De là résulte que l'œil doit inévitablement se tromper, puisqu'il prendra la confusion de l'image dans le sens qu'il est habitué à lui donner, et qui est directement opposé au véritable.

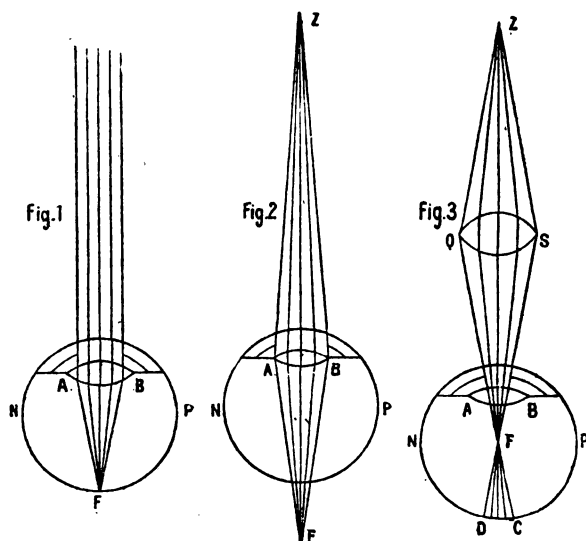
33. — Ce phénomène, en ruinant entièrement l'opinion de ceux qui voudraient nous faire juger de la distance par des lignes et des angles, — supposition dans laquelle il devient absolument inexplicable, — me semble une confirmation importante de la vérité du principe qui peut en rendre compte. Mais, pour donner une plus complète explication de cette question et pour montrer jusqu'à quel point l'hypothèse selon laquelle l'esprit jugerait d'après les divergences différentes des rayons peut servir à déterminer la position apparente d'un objet, il sera nécessaire

d'exposer au préalable quelques points, qui sont déjà bien connus de ceux qui sont quelque peu versés dans la Dioptrique.

34. — *En premier lieu*, tout point lumineux est aperçu distinctement quand les rayons qui en sont issus sont, par le pouvoir de réfraction du cristallin, exactement réunis sur la rétine ou fond de l'œil. Mais s'ils se trouvent réunis soit avant leur arrivée à la rétine, soit après qu'ils l'ont dépassée, il y a vision confuse.

35. — *En second lieu*, supposons que, dans les figures ci-contre, NP représente un œil de conformation normale, et conservant sa forme naturelle. Dans la figure 1, les rayons, tombant presque parallèlement sur l'œil, sont réfractés par le cristallin AB, de telle sorte que leur foyer ou point de réunion F tombe exactement sur la rétine. Mais si les rayons en tombant sur l'œil sont sensiblement divergents, comme dans la figure 2, alors leur foyer tombe au delà de la rétine; ou si les rayons sont modifiés par la lentille Q S de manière à converger avant d'arriver à l'œil, comme dans la figure 3, leur foyer F tombera en deçà de la rétine. Dans ces deux derniers cas il est évident, d'après le paragraphe précédent, que l'image du point Z est confuse. Et, plus grande est la convergence ou la divergence des rayons tombant sur la pupille, plus leur point de réunion sera loin de la rétine, soit devant, soit derrière, et, par conséquent, plus l'image du point Z sera confuse. Et cela, entre parenthèses, peut nous montrer la différence qu'il y a entre une vision confuse et une vision faible. La vision est confuse lorsque les rayons issus de chaque point distinct de l'objet ne sont pas exactement rassemblés en un point correspondant de la rétine, mais y

occupent un certain espace, si bien que les rayons des différents points se mêlent et se confondent ensemble. Cette vision s'oppose à une vision distincte et se rapporte au cas d'objets rapprochés. La vision est faible quand, en raison de la distance de l'objet, ou de l'épaisseur du milieu



interposé, quelques rayons seulement parviennent de l'objet à l'œil. Celle-ci s'oppose à une vision vive ou claire et se rapporte au cas d'objets éloignés. — Mais revenons.

36. — L'œil, ou (pour parler exactement) l'esprit, percevant seulement la confusion même, sans considérer jamais la cause dont elle provient, associe constamment le même degré de distance au même degré de confusion. Que cette confusion soit produite par des rayons convergents ou divergents, il n'importe. D'où il suit que l'œil, apercevant l'objet Z à travers la lentille QS (qui, par réfrac-

tion, force les rayons Z Q, Z S, etc. à converger), devra juger que cet objet est à une distance aussi courte que celle à laquelle il devrait être réellement placé pour envoyer sur l'œil des rayons divergeant à un degré tel qu'ils produisent cette même confusion qui est maintenant produite par des rayons convergents, c'est-à-dire qu'ils couvrent une portion de la rétine égale à D C. (V. ci-dessus la figure 3). Mais alors cela doit être compris (pour me servir des termes du Dr Barrow) « *seclusis prænotionibus et præjudiciis*, » dans le cas où nous faisons abstraction de toutes les autres circonstances de la vision, telles que figure, grosseur, faiblesse, etc. des objets visibles, — toutes choses qui concourent ordinairement à former notre idée de la distance, l'esprit, par une expérience répétée, ayant observé que leurs diverses espèces ou leurs différents degrés sont en connexion avec les diverses distances.

37. — Il suit évidemment de ce qui a été dit, qu'une personne parfaitement myope (c'est-à-dire qui ne peut pas voir distinctement un objet s'il n'est placé tout près de son œil) ne porterait pas le même jugement erroné que portent les autres dans le cas ci-dessus mentionné. Car, pour elle, une plus grande confusion suggérant constamment l'idée d'une plus grande distance, elle doit, à mesure qu'elle s'éloigne de la lentille et que l'objet devient plus confus, juger qu'il se trouve à une distance plus considérable, contrairement à ce que concluent ceux pour qui une augmentation de confusion dans la perception des objets a été associée à l'idée de leur rapprochement.

38. — Il est manifeste aussi par là qu'on peut faire en optique un bon usage du calcul par lignes et angles; non pas que l'esprit juge immédiatement des distances par leur

moyen, mais parce qu'il en juge grâce à l'intermédiaire de quelque chose qui leur est associé, et à la détermination de quoi ils peuvent être fort utiles. Ainsi, l'esprit jugeant de la distance d'un objet par la confusion de son image, et cette confusion étant plus ou moins grande pour l'œil nu selon que l'objet est vu par des rayons plus ou moins divergents, il s'ensuit qu'un homme peut se servir de la divergence des rayons pour calculer la distance apparente; non pas qu'il considère cette divergence en elle-même, mais seulement dans sa relation à la confusion avec laquelle elle est associée. Mais, en fait, la confusion même est entièrement négligée par les mathématiciens, comme n'ayant aucune relation nécessaire avec la distance, relation qu'ils supposent exister pour les angles plus ou moins grands de divergence. Et ceux-ci (surtout parce qu'ils tombent sous le calcul mathématique) sont seuls considérés dans la détermination de la position apparente des objets, comme s'ils étaient la cause unique et immédiate des jugements que l'esprit porte des distances : tandis que, en réalité, ils ne devraient en aucune façon être considérés en eux-mêmes, mais uniquement en tant qu'on les suppose être la cause de la vision confuse.

39. — C'est faute d'avoir considéré tout cela, que l'on a commis une erreur fondamentale et que l'on a rencontré tant de difficultés. Pour en trouver une preuve, il n'est pas besoin de chercher autre chose que le cas qui nous occupe. Comme on avait observé que les rayons les plus divergents produisent dans l'esprit l'idée de la plus petite distance, que, de plus, la distance s'accroissait dans la mesure où la divergence diminuait, et comme on avait pensé que la connexion entre les divers degrés de diver-

gence et de distance était immédiate, on a été naturellement amené à conclure, de par une analogie mal fondée, que des rayons convergents devaient faire paraître un objet à une distance immense, et que, à mesure que la convergence s'accroissait, la distance (s'il était possible) devait faire de même. C'est de là que provient l'erreur du D^r Barrow, comme il ressort évidemment de ses propres paroles, que nous avons citées. Si le savant docteur avait observé que les rayons divergents et convergents, si opposés qu'ils puissent sembler, s'accordent néanmoins pour produire un même effet, à savoir la confusion de la vision (confusion dont les degrés les plus grands sont produits indifféremment par une augmentation soit de la divergence, soit de la convergence des rayons), et que c'est par cet effet, qui est le même dans les deux cas, que la divergence aussi bien que la convergence est perçue par l'œil, — s'il avait, dis-je, fait cette simple observation, il est certain qu'il aurait dû porter le jugement exactement opposé, et conclure à bon droit que les rayons qui tombent sur l'œil avec des degrés de convergence plus grands doivent faire apparaître l'objet dont ils sont issus comme d'autant plus rapproché. Mais il est manifeste que personne ne pouvait arriver à une juste explication de cette question, tant qu'on n'avait égard qu'aux lignes et aux angles, et qu'on ne comprenait pas quelle est la véritable nature de la vision, et combien elle est éloignée de toute considération mathématique.

40. — Avant de quitter ce sujet, il convient de prendre connaissance d'un problème qui y est relatif, proposé par l'ingénieur M. Molyneux, dans son *Traité de Dioptrique* (partie I, prop. 31, § 9) où, parlant de la difficulté que nous

venons d'expliquer, il écrit ces mots : « Et ainsi il laisse (il, c'est-à-dire le Dr Barrow) cette difficulté à résoudre aux autres, et, après un si grand exemple, je ferai comme lui. Mais je suis bien résolu, comme cet admirable auteur, à ne pas renoncer à la doctrine évidente que nous avons précédemment établie sur la détermination du *locus objecti*, sous prétexte qu'il se rencontrera une difficulté, qui semblera inexplicable tant que les hommes ne seront pas arrivés à une connaissance plus intime de la faculté de la vision. En attendant, je propose ce problème à l'étude des habiles : est-ce que le *locus apparens* d'un objet, placé comme il est dit au paragraphe 9, ne se trouverait pas aussi loin en avant de l'œil que la zone de vision distincte derrière l'œil? » A cette question nous pouvons hardiment répondre non. Car, dans le cas présent, la règle pour déterminer la distance de la zone de vision distincte, ou foyer respectif, à la lentille, est celle-ci : *La différence entre la distance de l'objet et du foyer à la lentille est au foyer ou à la longueur focale comme la distance de l'objet à la lentille est à la distance du foyer respectif, ou zone de vision distincte, à la lentille.* (Molyneux, *Dioptrique*, part. I, prop. 5.) Supposons maintenant que l'on place l'objet à une distance de la lentille égale à une fois et demie la longueur focale, l'œil étant tout près de la lentille. Il suivra de là, d'après notre règle, que la distance de la zone de vision distincte derrière l'œil est le double de la distance réelle de l'objet devant l'œil. Dès lors si la conjecture de M. Molyneux était bonne, il s'ensuivrait que l'œil verrait l'objet deux fois plus loin qu'il ne l'est réellement, et, dans d'autres cas, à deux ou trois fois la distance véritable, ou plus encore. Mais cela contredit manifestement l'expérience, l'objet

n'apparaissant jamais, quand il paraît le plus loin, au delà de sa distance véritable. Tout ce qui, dès lors, s'appuie sur cette supposition (*vid.* corol. I, prop. 57, *ibid.*) tombe avec elle.

41. — C'est une conséquence évidente de ce qui a été exposé jusqu'ici qu'un aveugle de naissance, qui recouvrerait la vue, n'aurait tout d'abord aucune idée de la distance par la vue : le soleil et les étoiles, les objets les plus éloignés comme les plus rapprochés, tout lui semblerait être dans son œil, ou plutôt dans son esprit. Les objets introduits en lui par la vue ne lui sembleraient pas autre chose (et ne sont pas autre chose en réalité) qu'une série nouvelle de pensées ou de sensations, dont chacune serait aussi près de lui que les sensations de douleur ou de plaisir, ou que les plus intimes passions de son âme. Car, lorsque nous jugeons que les objets perçus par la vue sont à une certaine distance, ou extérieurs à l'esprit, c'est uniquement (*vid.* § 28) le résultat de l'expérience, et un aveugle, dans les circonstances que nous supposons, ne pourrait pas encore y être arrivé.

42. — Il en est autrement, il est vrai, selon la supposition commune, — à savoir que l'homme juge de la distance par l'angle des axes optiques, exactement comme quelqu'un qui est dans l'obscurité ou comme un aveugle, d'après l'angle compris entre deux baguettes qu'il tient chacune dans une main. Car, s'il en était ainsi, il s'ensuivrait qu'un aveugle de naissance, rendu à la vue, n'aurait besoin d'aucune expérience nouvelle pour percevoir la distance par le regard. Mais la fausseté de cette affirmation a été, je pense, suffisamment démontrée.

43. — Et peut-être, en étudiant la chose de près, ne

trouverons-nous pas que ceux-là mêmes qui, depuis leur naissance, ont grandi dans un exercice habituel et continu de la vue, se trouvent irrévocablement prédisposés à porter le jugement inverse, c'est-à-dire à penser que ce qu'ils voient est à une certaine distance d'eux-mêmes. Car, il semble aujourd'hui absolument reconnu par ceux qui ont un peu réfléchi sur cette question, que les couleurs, qui sont l'objet propre et immédiat de la vue, ne sont pas en dehors de l'esprit. — Mais, dira-t-on, par la vue nous avons aussi les idées d'étendue, de figure, de mouvement, toutes choses qui peuvent bien être pensées comme extérieures à l'esprit et comme distantes de lui, si la couleur ne peut pas l'être. Pour répondre à cette objection, j'en appellerai à l'expérience de chacun : est-ce que l'étendue visible de tout objet ne nous paraît pas aussi proche de nous que la couleur de cet objet ? Bien plus, les deux choses ne semblent-elles pas situées précisément à la même place ? L'étendue que nous voyons n'est-elle pas colorée ? et nous est-il possible même par la pensée de séparer et d'abstraire la couleur de l'étendue ? En réalité, là où est l'étendue, là, à coup sûr, est aussi la figure, et là le mouvement. Je ne parle que des qualités qui sont perçues par la vue.

44. — Mais pour expliquer plus complètement ce point, et pour montrer que les objets immédiats de la vue ne sont en aucune façon les idées ou les images de choses placées à distance, il est nécessaire que nous examinions de plus près encore cette question, et que nous observions avec le plus grand soin ce que signifie cette expression du langage courant : telle chose, que nous voyons, est à telle distance de nous. Supposons, par exemple, qu'en regardant la lune je dise qu'elle est distante de moi de cinquante ou soixante

fois le rayon de la terre. Voyons de quelle lune il est alors question. Il est évident que ce ne peut être de la lune visible, ou de rien qui ressemble à cette lune visible, ou à ce que je vois, — c'est-à-dire en définitive une surface plane, ronde, lumineuse, d'environ trente points visibles de diamètre. Car, au cas où je serais transporté du lieu où je me tiens dans la direction de la lune, il est manifeste que cet objet varierait à mes yeux dans la mesure où j'en approcherais ; et, lorsque je me serais avancé de cinquante ou soixante fois le rayon de la terre, bien loin de me trouver auprès d'une petite surface plate, ronde et lumineuse, je ne verrais plus rien qui lui ressemble, puisque depuis longtemps cet objet aurait disparu, et si je voulais le retrouver, il me faudrait retourner en arrière jusqu'à la terre d'où j'étais parti. Ou bien encore, supposons que je perçoive par la vue l'idée faible et obscure de quelque chose dont je doute si c'est un homme, ou un arbre, ou une tour, mais que je juge se trouver à une distance d'environ un mille. Il est évident que je ne puis entendre par là que ce que je vois est à un mille de distance, ou que c'est l'image ou la ressemblance de quelque chose qui est à un mille, puisqu'à chaque pas que je fais dans cette direction, cette apparence se modifie, et d'obscur, petite et faible qu'elle était, devient claire, étendue et vive. Et quand je suis arrivé au bout du mille, ce que j'avais vu d'abord a complètement disparu, et je ne puis même rien retrouver qui y ressemble.

45. — Dans ces exemples et les autres de ce genre, voici, je crois, la véritable explication de ce qui se passe : — Ayant depuis longtemps éprouvé que certaines idées perceptibles par le toucher, — comme la distance, la figure tangible, la solidité, — ont été associées avec certaines idées de la vue,

lorsque je perçois ces idées de la vue, je conclus sur-le-champ que les idées tangibles, d'après le cours habituel et ordinaire des choses, vont vraisemblablement suivre. Regardant un objet, je perçois une certaine figure visible et une certaine couleur, à un certain degré de faiblesse, et avec d'autres circonstances, qui, d'après mes expériences précédentes, me déterminent à croire que si j'avance de tant de pas, de milles, etc., je serai affecté de telles et telles idées du toucher. Si bien que, à parler proprement et exactement, je ne vois ni la distance elle-même, ni rien que je saisisse comme situé à distance. Je dis donc que ni la distance, ni des choses placées à distance ne sont proprement perçues elles-mêmes par la vue, pas plus que leurs idées. J'en suis persuadé, pour ce qui me concerne moi-même. Et je crois que quiconque voudra considérer attentivement ses propres pensées, et examiner ce qu'il entend en disant qu'il voit ceci ou cela à une certaine distance, sera d'accord avec moi que ce qu'il voit suggère seulement à son entendement cette croyance que, après avoir dépassé une certaine distance, qui devra être mesurée par le mouvement de son corps, mouvement qui peut être perçu par le toucher, il en viendra à percevoir telles et telles idées tangibles, qui ont été habituellement associées à telles et telles idées visuelles. Or, que chacun puisse être trompé par ces suggestions des sens, et qu'il n'y ait aucune connexion nécessaire entre les idées de la vue et les idées du toucher suggérées par elles, il n'y a pas à en chercher bien loin la preuve : la première glace, le premier tableau venu peuvent suffire à nous en convaincre. Ajoutez que quand je parle d'idées tangibles, j'entends par ce mot idée tout ce qui est donné immédiatement par les sens, ou par l'en-

tendement, — sens très large dans lequel le mot est habituellement employé par les modernes.

46. — Il résulte manifestement de ce que nous avons établi que les idées d'espace, d'extériorité, et de choses situées à distance ne sont pas, pour parler exactement, les objets de la vue ; elles ne sont pas autrement perçues par l'œil que par l'oreille. Assis dans mon cabinet, j'entends une voiture passer dans la rue ; je regarde par la fenêtre, et je la vois ; je sors, et je monte dans cette voiture. Ainsi, le langage ordinaire ferait croire que j'ai entendu, vu et touché la même chose, à savoir, la voiture. Il est certain pourtant que les idées introduites en moi par chacun de ces sens sont très différentes et distinctes l'une de l'autre ; mais comme on a observé constamment qu'elles vont ensemble, on en parle comme d'une seule et même chose. Par les variations du bruit, je perçois les diverses distances de la voiture, et je sais qu'elle approche avant de regarder. Ainsi, par l'oreille je perçois la distance exactement de la même manière que par l'œil.

47. — Je ne dis pas pourtant que j'entends la distance, comme je dis que je la vois, car les idées perçues par l'ouïe ne sont pas aussi propres à être confondues avec les idées du toucher que les idées de la vue. C'est ainsi qu'on se laisse aisément persuader que les corps et les choses extérieures ne sont pas l'objet propre de l'ouïe, mais seulement les sons, par l'intermédiaire desquels l'idée de tel ou tel corps ou de la distance est suggérée à la pensée. Mais par contre il sera bien plus difficile d'amener quelqu'un à discerner la différence qui existe entre les idées de la vue et celles du toucher ; et pourtant il est certain que ce n'est pas plus la même chose qu'un homme voit et

qu'il touche que ce n'est la même chose qu'il entend et qu'il touche.

48. — Une des raisons de ce fait me semble être la suivante. On admet que c'est une grande absurdité d'imaginer qu'une seule et même chose puisse avoir plus d'une étendue et d'une figure. Or l'étendue et la figure d'un corps étant introduites dans l'esprit de deux manières, et cela indifféremment, soit par la vue, soit par le toucher, il semble s'ensuivre que l'étendue et la figure que nous voyons est la même que celle que nous touchons.

49. — Mais, si nous examinons la question avec soin et précision, on reconnaitra que ce n'est jamais un seul et même objet que l'on voit et que l'on touche. Ce que l'on voit est une chose, et ce que l'on touche en est une autre. Si la figure et l'étendue visibles ne sont pas les mêmes que la figure et l'étendue tangibles, nous n'en devons pas inférer qu'une seule et même chose possède diverses étendues. La véritable conséquence à tirer, c'est que les objets de la vue et du toucher sont deux choses distinctes. Or, pour bien concevoir cette distinction, quelque réflexion est peut-être nécessaire. Et la difficulté semble fort accrue encore par ce fait que l'ensemble des idées visibles est désigné constamment par le même mot que l'ensemble des idées tangibles avec lesquelles les premières sont associées, ce qui provient nécessairement de l'usage et de l'objet du langage.

50. — Dès lors, pour traiter avec précision et le moins confusément possible de la vision, nous devons nous bien mettre dans l'esprit qu'il y a deux catégories d'objets saisis par l'œil, la première originellement et immédiatement, l'autre en second lieu, et par l'intermédiaire de la première.

Les objets de la première sorte ni ne sont ni n'apparaissent extérieurs à l'esprit, ou à distance. Ils peuvent bien, à la vérité, devenir plus grands ou plus petits, plus confus ou plus distincts, ou plus faibles; mais ils ne se rapprochent pas, et ne peuvent pas se rapprocher [ou même sembler le faire]¹, ni s'éloigner de nous. Toutes les fois que nous disons d'un objet qu'il est à une certaine distance, qu'il vient plus près ou qu'il s'écarte, nous devons toujours entendre cela de la seconde catégorie d'objets, qui proprement sont du ressort du toucher, et ne sont pas tant perçus, en réalité, que suggérés par l'œil de la même manière que les pensées par l'oreille.

51. — Nous n'entendons pas plus tôt prononcer à nos oreilles les mots d'une langue qui nous est familière qu'aussitôt les idées qui y correspondent se présentent d'elles-mêmes à notre esprit : c'est absolument dans le même moment que le son et sa signification pénètrent dans l'entendement, si intimement liés qu'il ne dépend pas de nous d'écarter l'un des deux, sans par cela même exclure l'autre également. Bien plus, nous agissons à tous égards comme si nous entendions proprement les pensées elles-mêmes. C'est ainsi également que les objets secondaires, c'est-à-dire ceux qui sont seulement suggérés par la vue, nous affectent parfois plus vivement et attirent plus notre attention que les objets propres de ce sens, à la suite desquels ils sont entrés dans notre esprit, et avec lesquels ils sont liés par une connexion beaucoup plus étroite que les idées avec les mots. Voilà pourquoi nous trouvons si difficile de discerner entre les objets immédiats et les

¹ Supprimé dans la dernière édition.

objets médiats de la vue, et pourquoi nous sommes si disposés à attribuer aux premiers ce qui ne se rapporte qu'aux seconds seuls. C'est qu'ils sont, pour ainsi dire, trop intimement enlacés, mêlés ensemble, et comme incorporés les uns aux autres. Et ce préjugé est confirmé et comme rivé à nos pensées par la longueur du temps écoulé, l'habitude du langage et le manque de réflexion. Cependant je ne doute pas que quiconque voudra considérer attentivement ce que nous avons déjà dit et dirons encore sur cette matière avant de finir (surtout s'il poursuit cette étude dans ses propres pensées) sera à même de se délivrer de ce préjugé. En tout cas, l'on peut bien mettre un peu d'attention si l'on veut comprendre la nature réelle de la vision.

52. — J'en ai maintenant fini avec la distance, et je vais montrer comment nous percevons par la vue la grandeur des objets. Selon l'opinion de quelques-uns, nous la percevons par les angles, ou par les angles conjointement avec la distance. Mais, comme ni les angles ni la distance ne sont perceptibles par la vue, et comme les choses que nous voyons ne sont à vrai dire à aucune distance de nous, il s'ensuit que, de même que nous avons fait voir que ni les lignes ni les angles n'étaient l'intermédiaire dont l'esprit fait usage pour connaître la position apparente, de même ce n'est pas davantage par leur intermédiaire que l'esprit prend connaissance de la grandeur apparente des objets.

53. — C'est une chose bien connue que la même étendue à une distance moindre sous-tendra un plus grand angle et à une plus grande distance, un angle moindre. Et c'est

d'après ce principe, nous dit-on, que l'esprit estime la grandeur d'un objet, en comparant l'angle sous lequel il le voit avec sa distance, et en inférant de là sa grandeur. Ce qui favorise cette erreur (sans parler de la disposition à faire voir les gens par géométrie), c'est que les mêmes perceptions ou idées, qui suggèrent la distance, suggèrent aussi la grandeur. Mais, si nous examinons cela, nous trouverons qu'elles suggèrent celle-ci aussi immédiatement que celle-là. Je veux dire qu'elles ne suggèrent pas d'abord la distance, pour l'abandonner ensuite à l'entendement qui s'en servirait comme d'un intermédiaire afin d'arriver à concevoir la grandeur, mais qu'elles ont une connexion aussi étroite et aussi immédiate avec la grandeur qu'avec la distance, et qu'elles suggèrent la grandeur aussi indépendamment de la distance que la distance indépendamment de la grandeur. Tout cela sera évident, si l'on veut bien considérer ce qui a été déjà dit et ce qui suit.

54. — On a montré qu'il y a deux sortes d'objets saisis par la vue, et que chacune d'elles a sa grandeur ou étendue distincte, — l'une proprement tangible, c'est-à-dire propre à être perçue et mesurée par le toucher, et ne tombant pas immédiatement sous le sens de la vue, — l'autre proprement et immédiatement visible, par l'intermédiaire de laquelle la première est introduite dans le domaine de la vue. Chacune de ces grandeurs est plus grande ou plus petite, selon qu'elle renferme en elle plus ou moins de points, car elles sont composées de points ou « minimums ». En effet, quoi qu'on puisse dire de l'étendue abstraite, il est certain que l'étendue sensible n'est pas divisible à l'infini. Il y a un *minimum tangible* et un *minimum visible* au delà duquel les sens ne peu-

vent plus rien percevoir. C'est ce dont l'expérience personnelle pourra convaincre chacun.

55. — La grandeur de l'objet qui existe en dehors de l'esprit et qui est à une certaine distance, continue à être toujours invariablement la même ; mais l'objet visible, qui change sans cesse selon que nous nous approchons ou que nous nous éloignons de l'objet tangible, n'a pas de grandeur fixe et déterminée. Toutes les fois dès lors que nous parlons de la grandeur d'une chose, par exemple, d'un arbre ou d'une maison, nous devons entendre la grandeur tangible : autrement on n'en pourrait rien dire de permanent et de non équivoque. Maintenant, quoique la grandeur tangible et la grandeur visible appartiennent en réalité à deux objets distincts, je dois néanmoins (alors surtout que ces objets sont appelés d'un même nom et qu'on observe toujours leur coexistence), je dois, pour éviter un langage fastidieux et singulier, en parler quelquefois comme si elles appartenaient à une seule et même chose.

56. — Maintenant, pour découvrir par quels moyens la grandeur des objets tangibles est perçue par la vue, je n'ai besoin que de réfléchir sur ce qui se passe dans mon propre esprit, et d'observer quelles sont les choses qui introduisent les idées du plus ou du moins grand dans ma pensée quand je regarde quelque objet. Or, je trouve que ces choses sont : *en premier lieu*, la grandeur ou étendue de l'objet visible, laquelle, étant immédiatement perçue par la vue, est associée avec cette autre grandeur qui est tangible et placée à une certaine distance ; *en second lieu*, la confusion ou la distinction ; et, *en troisième lieu*, la vivacité ou la faiblesse de cette apparence visible dont il a déjà été parlé. *Cæteris*

paribus, selon que l'objet visible est plus grand ou plus petit, j'en conclurai que l'objet tangible est aussi plus grand ou plus petit. Mais l'idée perçue immédiatement par la vue a beau être aussi grande que l'on voudra, si elle est en même temps confuse, je juge que la grandeur de l'objet ne peut être que petite. Si elle est claire et distincte, je juge qu'il est plus grand. Et si elle est faible, j'estime l'objet plus grand encore. Ce que l'on entend ici par confusion et faiblesse a été expliqué au paragraphe 35.

57. — De plus, les jugements que nous portons sur la grandeur, de même que ceux que nous portons sur la distance, dépendent de la disposition de l'œil, et aussi de la figure, du nombre et de la position des objets intermédiaires, et des autres circonstances que l'observation nous a montrées comme accompagnant les grandeurs tangibles petites ou grandes. Ainsi, par exemple, une étendue visible, absolument la même en quantité, qui, dans la figure d'une tour, nous suggère l'idée d'une grandeur considérable, dans la figure d'un homme nous suggérera l'idée d'une grandeur bien plus petite. Que cela soit dû à l'expérience que nous avons antérieurement de la grandeur d'une tour et d'un homme, il n'est pas besoin de le dire, je suppose.

58. — Il est évident aussi que la confusion ou la faiblesse n'ont pas davantage une connexion nécessaire avec une grandeur plus ou moins considérable qu'elles n'en ont avec une petite ou grande distance. Comme elles suggèrent celle-ci, de même elles suggèrent celle-là à nos esprits. Et, par conséquent, si ce n'était par l'expérience, nous ne pourrions pas plus juger qu'une apparence faible ou confuse est liée avec une grandeur grande ou petite, qu'avec une distance grande ou petite.

59. — On ne trouvera pas non plus que la grandeur visible plus ou moins grande ait aucune relation nécessaire avec une grandeur tangible plus ou moins grande, de sorte que l'une puisse d'une façon certaine et infaillible être inférée de l'autre. Mais, avant d'en venir à prouver ceci, il est bon de considérer la différence qu'il y a entre l'étendue et la figure qui sont l'objet propre du toucher, et cette autre étendue et cette autre figure qui sont dites visibles, et aussi ce fait que nous concevons l'idée de la première principalement, bien que non immédiatement, lorsque nous regardons quelque objet. Cela a déjà été mentionné, mais nous en rechercherons ici la cause. Nous faisons attention aux objets qui nous environnent selon qu'ils sont plus ou moins capables de favoriser ou d'endommager nos propres corps, et par là de produire dans notre esprit les sensations de plaisir ou de douleur. Or, les corps agissant sur nos organes par un contact immédiat, et l'avantage ou le dommage qui en proviennent dépendant tout à fait des qualités tangibles et pas du tout des qualités visibles, quel que soit l'objet, nous avons là une raison très suffisante pour faire bien plus attention à celles-là qu'à celles-ci. Et c'est pour cela [surtout]¹ que le sens de la vue semble avoir été donné aux animaux, c'est-à-dire pour que, par le moyen de la perception des idées visibles (qui en elles-mêmes ne sont pas capables d'affecter ou de modifier d'une façon quelconque la constitution de leurs corps), ils puissent être à même de prévoir (en apprenant à connaître par l'expérience quelles idées tangibles sont associées à telles ou telles

(1) Supprimé dans la dernière édition.

idées visibles), le dommage ou le profit qui résulteront vraisemblablement du contact de leurs propres corps avec tel ou tel corps placé à distance. Combien cette prévision est nécessaire pour la préservation d'un animal, chacun le sait par sa propre expérience. De là vient que, quand nous regardons un objet, c'est sa figure et son étendue tangibles qui attirent surtout notre attention, tandis que nous nous occupons moins de la figure et de la grandeur visibles, qui, quoique plus immédiatement perçues, affectent moins notre sensibilité, et ne sont pas faites pour produire dans notre corps la moindre altération.

60. — Il paraîtra évident qu'il en est vraiment ainsi, si l'on considère qu'un homme placé à dix pieds de distance est aussi grand que s'il n'était qu'à une distance de cinq pieds ; or, cela est vrai, non pas eu égard à la grandeur visible, mais à la grandeur tangible de l'objet, la grandeur visible étant de beaucoup plus considérable dans une position qu'elle ne l'est dans l'autre.

61. — Les pouces, les pieds, etc., sont des grandeurs établies, fixées, par le moyen desquelles nous mesurons les objets et estimons leur grandeur. Nous disons, par exemple, qu'un objet nous paraît être d'une longueur de six pouces ou de six pieds. Or il est évident que cela ne peut s'entendre des pouces, pieds, etc., visibles, puisqu'un pouce visible n'est pas lui-même une grandeur déterminée une fois pour toutes, et ne peut dès lors servir à marquer et déterminer la grandeur de quelque autre chose. — Prenez un pouce marqué sur une règle, regardez-le successivement d'une distance d'un demi-pied, d'un pied, d'un pied et demi, etc. ; à chaque fois, et dans toutes les

distances intermédiaires, le pouce aura une étendue visible différente, c'est-à-dire qu'il y aura plus ou moins de points discernés en lui. Or, je demande laquelle de toutes ces diverses étendues est l'étendue déterminée d'une manière fixe qui a été adoptée comme commune mesure des autres grandeurs. Aucune raison ne peut être donnée pour choisir l'une plutôt que l'autre. Mais à moins qu'il n'y ait une certaine étendue déterminée d'une manière invariable que l'on désigne par le mot pouce, il est clair que l'emploi de ce mot ne nous avancera guère; et, de dire d'une chose qu'elle contient tel ou tel nombre de pouces, cela ne nous apprendra rien de plus que le fait même qu'elle est étendue, sans introduire dans l'esprit aucune idée particulière de cette étendue. Bien plus, un pouce et un pied, vus de distances différentes, offriront tous deux la même grandeur visible, et cependant au même moment vous direz que l'un semble plusieurs fois plus grand que l'autre. De tout ceci il ressort que les jugements que nous portons sur la grandeur des objets par la vue se rapportent uniquement à leur étendue tangible. Toutes les fois que nous disons d'un objet qu'il a tant ou tant, selon telle ou telle unité de mesure convenue, je dis que cela doit s'entendre de l'étendue tangible, et non de l'étendue visible, qui est bien perçue immédiatement, mais dont on se soucie pourtant très peu.

62. — Or, qu'il n'y ait pas de connexion nécessaire entre ces deux étendues distinctes, cela résulte évidemment de ce que nos yeux pourraient avoir été conformés de façon à n'être en état de rien voir, qui ne fût inférieur au « minimum tangible ». Dans ce cas, peut-être aurions-nous pu percevoir tous les objets immédiats de la vue exactement

tels que nous les percevons maintenant; mais à ces apparences visibles ne seraient pas associées les mêmes grandeurs tangibles qui s'y associent maintenant. Ce qui montre que les jugements que nous portons sur la grandeur des choses placées à distance, d'après la grandeur variable des objets immédiats de la vue, ne proviennent pas d'une relation essentielle ou nécessaire, mais seulement d'une relation habituelle qui a été constatée entre ces deux grandeurs.

63. — De plus, il est certain, non seulement qu'une idée quelconque de la vue pourrait n'avoir pas été associée avec telle ou telle idée du toucher, que nous voyons maintenant l'accompagner, mais aussi que les grandeurs visibles les plus considérables pourraient avoir été associées avec les grandeurs tangibles les plus petites et les avoir introduites dans nos esprits, et de même les plus petites grandeurs visibles avec les plus considérables grandeurs tangibles. Bien plus (et nous expérimentons tous les jours la vérité actuelle de ce fait), un objet, qui présente une image intense et large, ne semble pas à beaucoup près aussi grand qu'un autre objet dont la grandeur visible est bien moindre, mais plus pâle [et qui apparaît plus haut, ou, ce qui revient au même, se peint plus bas sur la rétine : car cette pâleur et cette position particulières suggèrent tout ensemble une grandeur plus considérable et une plus grande distance¹].

64. — De tout cela, ainsi que des paragraphes 57 et 58, il résulte manifestement que, de même que nous ne percevons pas immédiatement par la vue la grandeur des objets, nous ne les percevons pas davantage par l'intermédiaire de quel-

(1) Ajouté dans la dernière édition.

que chose qui ait une connexion nécessaire avec eux. Ces idées qui maintenant suggèrent en nous les diverses grandeurs des objets extérieurs avant que nous ne touchions ces objets, auraient pu ne nous rien suggérer de semblable; ou bien elles auraient pu désigner ces objets d'une façon absolument autre, de telle sorte que ces mêmes idées qui, lorsque nous les percevons, nous font juger qu'un objet est petit, auraient pu aussi bien servir à nous faire conclure qu'il est grand; car ces idées sont en elles-mêmes également aptes à nous donner des objets du dehors l'idée de grandeur ou de petitesse, ou à ne pas nous fournir la moindre idée de dimension, exactement comme les mots d'une langue sont, dans leur nature propre, indifférents à signifier telle chose ou telle autre, ou à ne rien signifier du tout.

65. — Nous voyons la grandeur de la même manière que nous voyons la distance. Et nous voyons l'une et l'autre de la même manière que nous voyons la honte ou la colère dans les regards d'un homme. Ces passions sont en elles-mêmes invisibles; elles nous sont révélées pourtant par la vue en même temps que les couleurs ou les changements de la physionomie, qui sont les objets immédiats de la vision et qui sont pour nous les signes de ces passions, simplement pour cette unique raison que l'on a observé qu'ils les accompagnaient. Sans cette expérience, nous n'aurions pas plutôt pris la rougeur pour un signe de honte que pour un signe de joie.

66. — Nous sommes néanmoins excessivement enclins à nous imaginer que les choses qui ne sont perçues que par l'intermédiaire d'autres choses, sont elles-mêmes les objets immédiats de la vue, ou au moins qu'elles ont dans leur

nature propre une aptitude à être suggérées par ces autres choses, avant même que l'expérience ait constaté leur coexistence avec elles. Ce préjugé est si fort que chacun éprouvera qu'il n'est pas facile de s'en délivrer, même par les arguments les plus convaincants pour la raison. Et il y a toutes sortes de motifs de penser que, s'il n'existait qu'une seule langue dans le monde, invariable et universelle, et si les hommes naissaient avec la faculté de la parler, beaucoup de gens s'imagineraient que les idées contenues dans l'esprit des autres hommes sont proprement perçues par l'oreille ; ou qu'elles ont au moins une liaison nécessaire et inséparable avec les sons qui leur sont attachés. Tout cela semble provenir de ce que nous n'exerçons pas assez notre faculté de discernement, de manière à distinguer entre les idées qui sont dans notre entendement et à les considérer à part les unes des autres ; cela nous empêcherait de confondre celles qui sont différentes, et nous ferait voir quelles idées peuvent et quelles ne peuvent pas envelopper ou impliquer telle ou telle autre idée.

67. — Il y a un phénomène fameux dont je vais essayer de donner l'explication, d'après les principes qui ont été posés sur la manière dont nous saisissons par la vue la grandeur des objets. — La grandeur apparente de la lune, quand elle se trouve à l'horizon, est beaucoup plus considérable que lorsqu'elle est au méridien, bien que l'on n'observe pas que l'angle sous lequel on voit le diamètre de la lune soit plus grand dans le premier cas que dans le second ; et la lune à l'horizon n'apparaît pas toujours comme de la même grosseur, mais elle semble plus grande à certains moments qu'à d'autres.

68. — Maintenant, pour expliquer pourquoi la lune paraît à l'horizon plus grande que d'ordinaire, il faut observer que les particules qui constituent notre atmosphère interceptent les rayons lumineux qui vont d'un objet à l'œil ; et, plus est grande la portion de l'atmosphère interposée entre l'objet et l'œil, plus il y a de rayons interceptés, et, par conséquent, plus l'apparence de l'objet devient faible, — l'apparence d'un objet étant plus vive ou plus faible selon qu'il envoie plus ou moins de rayons à l'œil. Or, entre l'œil et la lune, quand elle est située à l'horizon, il y a une quantité d'atmosphère beaucoup plus grande que lorsque la lune est au méridien. D'où il résulte que l'apparence de la lune à l'horizon est plus faible, et ainsi, d'après le paragraphe 56, nous devons la croire plus grosse dans cette position qu'au méridien, ou qu'à toute autre hauteur au-dessus de l'horizon.

69. — En outre, l'air étant imprégné dans des proportions diverses, tantôt plus et tantôt moins grandes, de vapeurs et d'exhalaisons propres à retenir et à intercepter les rayons lumineux, il s'ensuit que l'apparence de la lune à l'horizon n'est pas toujours également faible, et par conséquent que l'astre, bien qu'à la même place, peut être jugé plus grand à un moment qu'à l'autre.

70. — Que la manière dont nous avons rendu compte du phénomène de la lune à l'horizon soit la vraie, c'est ce que les considérations suivantes rendront encore plus évident pour tout le monde : — *D'abord*, il est clair, que ce qui, dans ce cas, nous suggère l'idée d'une grandeur supérieure doit être quelque chose que nous percevions ; car ce qui n'est pas perçu ne peut suggérer à notre perception aucune autre chose. — *Secondement*, il faut que ce

soit quelque chose qui ne demeure pas toujours identique, mais qui puisse subir quelque changement ou variation, puisque l'apparence de la lune à l'horizon varie, étant plus grande à tel moment qu'à tel autre. — [*Troisièmement*, la cause ne doit pas en résider dans les objets environnants ou intermédiaires, tels que montagnes, maisons, champs, etc. ; car, même lorsque aucun de ces objets n'est en vue, l'apparence reste aussi grande que jamais]¹. — Et cependant, *en quatrième lieu*, ce ne peut pas être la figure ou la grandeur visible, puisqu'elle demeure la même, ou serait plutôt plus petite, à mesure que la lune est plus proche de l'horizon. — Il reste donc que la véritable cause soit une modification ou altération de l'apparence visible, qui provienne de la plus grande pénurie de rayons arrivant jusqu'à l'œil, et c'est ce que j'appelle la faiblesse de l'apparence : car ceci répond à toutes les conditions ci-dessus, et je n'ai conscience d'aucune autre perception qui puisse y satisfaire.

71. — Ajoutez à cela ce fait d'observation courante que, par un ciel brumeux, l'apparence de la lune à l'horizon est beaucoup plus grosse qu'à l'ordinaire, ce qui s'accorde fort bien avec notre opinion et la fortifie. Et s'il arrivait parfois que la lune à l'horizon parût s'élargir au delà de son étendue ordinaire, même par un ciel plus serein, cela ne serait pas le moins du monde inconciliable avec ce que nous avons dit. En effet, nous ne devons pas faire attention seulement au brouillard qui peut se trouver à l'endroit où nous nous tenons ; nous devons aussi faire entrer en ligne de compte tout l'ensemble de vapeurs et d'exha-

(1) Supprimé dans la dernière édition.

laissons qu'il peut y avoir entre l'œil et la lune : car cette masse totale de vapeurs, contribuant à rendre plus faible l'apparence de la lune, et, par là, à accroître sa grandeur, il peut arriver qu'elle paraisse plus grande qu'elle ne le fait d'habitude, même à l'horizon ; en ce moment, en effet, bien qu'il n'y ait pas un brouillard ou une brume extraordinaire à l'endroit précis où nous nous tenons, la quantité d'air interposée entre l'œil et la lune, si l'on considère cette quantité tout entière, peut être chargée d'une masse de vapeurs et d'exhalaisons dispersées dans l'atmosphère, plus grande qu'à d'autres moments.

72. — On peut objecter que, en conséquence de nos principes, l'interposition d'un corps, opaque à quelque degré, et capable d'intercepter une grande partie des rayons lumineux, devrait rendre l'apparence de la lune au méridien aussi étendue que lorsqu'on la voit à l'horizon. A quoi je réponds que ce n'est pas une faiblesse produite d'une façon quelconque qui suggère l'idée de grandeur plus considérable, car entre ces deux choses il n'y a aucune connexion nécessaire, mais seulement une connexion expérimentale. Il s'ensuit que la faiblesse qui élargit pour nous l'apparence d'un objet doit être produite d'une manière et dans des circonstances analogues à celles qui, dans nos observations antérieures, accompagnaient la perception des grandeurs considérables. Quand, d'une certaine distance, nous voyons des objets fort grands, les particules de l'air et des vapeurs interposées, quoique imperceptibles elles-mêmes, interrompent pourtant les rayons lumineux, et par suite en rendent l'apparence moins intense et moins vive. Or, nous avons constaté par expérience que la faiblesse de l'apparence ainsi

produite coexiste avec des grandeurs considérables. Mais quand elle a pour cause l'interposition d'un corps sensible opaque, de par cette seule circonstance, le cas n'est plus le même ; de sorte qu'une apparence qui est faible pour cette raison ne nous suggère plus une étendue plus grande, parce qu'on n'a pas constaté qu'elle coexistât avec elle.

73. — La faiblesse, aussi bien que toutes les autres idées ou perceptions qui suggèrent la grandeur ou la distance, le fait absolument au même titre que les mots nous suggèrent les notions auxquelles ils sont attachés. Or, on sait qu'un mot prononcé dans certaines circonstances ou dans un certain enchaînement avec d'autres mots, n'a pas toujours la même valeur et le même sens que lorsqu'il est prononcé dans d'autres circonstances ou accompagné d'autres mots. Une même apparence visible, identique en faiblesse et à tous les autres égards, ne suggérera pas, si elle est située en haut, l'idée de la même grandeur que si on la voyait à une distance égale, mais au niveau des yeux. La raison en est que nous sommes peu habitués à regarder des objets à une grande hauteur ; nos intérêts résident parmi les choses qui sont situées plutôt devant nous qu'au-dessus de nous ; et aussi nos yeux ne sont pas placés au sommet de la tête, mais dans la position la plus commode pour voir les objets éloignés qui se trouvent sur notre route. Et, comme cette disposition de nos yeux est une circonstance qui accompagne ordinairement la vue des objets éloignés, nous pouvons alors nous expliquer ce fait, d'observation courante, qu'un objet paraît de grandeur différente, même eu égard à son étendue à l'horizon, selon qu'il se trouve au sommet d'un clocher, par exemple à une hauteur de cent pieds par rapport à quel-

qu'un qui se tient au-dessous, ou qu'il est placé à une distance de cent pieds en avant, au niveau de l'œil. Car on a montré que les jugements que nous portons sur la grandeur d'une chose ne dépendent pas uniquement de son apparence visible, mais aussi de diverses autres circonstances ; et qu'il suffit que l'une de ces circonstances vienne à manquer ou à varier, pour que notre jugement lui-même soit modifié. Dès lors, si cette circonstance, que nous voyons un objet éloigné dans la position qui lui est ordinaire et qui s'accorde avec l'attitude habituelle de la tête et des yeux, vient à manquer, et si, au contraire, nous nous trouvons en face d'une position différente de l'objet, qui exige une posture de la tête différente, il n'y aura rien d'étonnant à ce que le jugement porté sur la grandeur de l'objet soit différent aussi. Mais, demandera-t-on, pourquoi un objet élevé doit-il nous apparaître constamment comme moindre qu'un objet de mêmes dimensions, placé à égale distance, mais plus bas ? car on observe qu'il en est ainsi. On peut sans doute admettre que la variation de quelques circonstances puisse faire varier le jugement porté sur la grandeur des objets élevés, auxquels nous sommes moins habitués à faire attention ; mais cela ne fait pas voir pourquoi nous les croyons plus petits plutôt que plus grands ? Je réponds que, si la grandeur des objets éloignés ne nous était suggérée que par la seule étendue de leur apparence visible et était considérée comme proportionnelle à celle-ci, il est certain que nous les jugerions alors bien plus petits qu'ils ne nous semblent l'être maintenant (voyez paragraphe 79). Mais, comme plusieurs circonstances concourent à former le jugement que nous portons sur la grandeur des objets éloignés, circonstances qui les font appa-

raitre comme beaucoup plus grands que d'autres dont l'étendue visible peut être égale ou même supérieure, il s'ensuit que, si quelqu'une des circonstances qui, d'ordinaire, accompagnent la vision des objets éloignés, et ainsi, influent sur la manière dont on juge de leur grandeur, vient à changer ou à manquer, les objets devront nous sembler proportionnellement plus petits qu'ils ne paraîtraient sans cela. Car, si quelqu'une des choses qui contribuait à nous faire croire un objet plus grand que son étendue visible ne nous l'indiquait, vient soit à manquer, soit à se produire sans les circonstances qui l'accompagnaient d'ordinaire, il en résulte que le jugement dépend plus complètement de l'étendue visible, et que, par suite, l'objet doit être jugé plus petit. Ainsi, dans le cas présent, la position de la chose que l'on voit étant différente de ce qu'elle est d'ordinaire dans les objets que nous avons occasion de regarder et dont nous observons la grandeur, il s'ensuit qu'un même objet, placé à cent pieds de hauteur, devra nous sembler plus petit que s'il était à cent pieds de distance, sur le plan même de notre œil ou à peu près. — Il me semble que ce qui vient d'être exposé ici doit contribuer grandement à accroître l'apparence de la lune à l'horizon, et qu'il ne faut pas manquer d'en tenir compte pour l'explication de ce phénomène.

74. — Si nous y réfléchissons attentivement, nous nous apercevrons que la principale cause de la difficulté que l'on trouve à l'expliquer, c'est que l'on ne distingue pas entre les objets médiats et les objets immédiats de la vue. La grandeur de la lune visible, c'est-à-dire ce qui est l'objet propre et immédiat de la vision, n'est pas plus considérable quand la lune est à l'horizon que quand elle

est au méridien. D'où vient alors qu'elle paraît plus grande dans une position que dans l'autre? Qu'est-ce qui peut ainsi tromper l'entendement? Nous n'avons aucune autre perception de la lune que celle qui nous est fournie par la vue. Et ce que l'on voit est toujours de la même étendue, — je veux dire que l'apparence visible a la même étendue ou même serait plutôt plus petite, quand la lune est aperçue à l'horizon que quand elle est au méridien. Et cependant, nous l'estimons plus grande dans la première position que dans la seconde. Telle est la difficulté, qui s'évanouit et comporte une solution très simple, si nous considérons que, puisque la lune visible n'est pas plus grande à l'horizon qu'au méridien, on ne juge pas non plus qu'elle le soit. On a déjà montré que dans tout acte de vision, ce n'est guère de l'objet visible pris absolument, c'est-à-dire en lui-même, que nous nous occupons, l'esprit détournant toujours son regard vers quelques idées tangibles dont l'observation nous a fait connaître la connexion avec cet objet et qui en viennent ainsi à être suggérées par lui. De sorte que, quand on dit qu'une chose semble grande ou petite, et quelle que soit l'estimation que l'on fasse de la grandeur d'une chose, ce n'est pas de l'objet visible, mais de l'objet tangible qu'il s'agit. Si nous nous pénétrons de cette vérité, il ne sera plus bien difficile de résoudre la contradiction apparente que l'on trouve à ce que la lune nous apparaisse de grosseur différente, alors que son étendue visible reste toujours la même. Car, de par le paragraphe 56, une même étendue visible, à des degrés différents de vivacité ou de faiblesse, nous suggérera une étendue tangible différente. Donc, quand on dit que la lune à l'horizon apparaît plus grande

qu'au méridien, il faut entendre cela, non pas d'une plus grande étendue visible, mais d'une plus grande étendue tangible, qui, par suite de la faiblesse extraordinaire de l'apparence visible, est suggérée à l'esprit en même temps que celle-ci.

75. — De nombreuses tentatives ont été faites par des hommes fort savants pour rendre compte de cette apparence. Gassendi, Descartes, Hobbes et plusieurs autres ont réfléchi à ce sujet, mais l'inutilité et l'insuffisance de leurs efforts apparaît assez dans les *Philosophical Transactions* (n° 187, p. 314), où nous pouvons voir leurs opinions diverses exposées et réfutées tout au long ; et l'on ne peut s'empêcher d'être étonné des grosses bévues que des hommes si habiles ont été amenés à commettre en essayant de concilier l'apparence avec les principes ordinaires de l'optique. Depuis les écrits dont il vient d'être question, il a été publié dans les *Transactions* (n° 187, p. 323) un autre travail sur le même sujet, du célèbre Dr Wallis, où il essaie de rendre compte de ce phénomène ; bien que cette étude ne semble contenir rien de nouveau ni de différent de ce qui avait été dit par d'autres auparavant, je l'examinerai néanmoins ici.

76. — Son opinion peut se résumer ainsi : Nous ne jugeons pas de la grandeur d'un objet d'après l'angle optique seul, mais à la fois d'après l'angle optique et d'après la distance. Aussi, alors que l'angle optique ne change pas ou même devient plus petit, si, d'autre part, la distance semble s'être accrue, l'objet paraîtra plus grand. Or, un des moyens par lesquels nous estimons la distance d'une chose consiste dans le nombre et l'étendue des objets intermédiaires. Quand donc nous voyons la lune à

l'horizon, la variété des champs, des maisons, etc., ainsi que cette vaste perspective de terre ou de mer infiniment étendue, qui se trouve entre l'œil et les bords les plus reculés de l'horizon, suggèrent à l'esprit l'idée d'une distance plus grande, et par conséquent accroissent l'apparence. Et c'est là, selon le Dr Wallis, la véritable explication des dimensions extraordinaires attribuées par l'esprit à la lune à l'horizon, alors que l'angle sous-tendu par son diamètre n'est pas d'un fêtu plus grand qu'à l'ordinaire.

77. — A propos de cette théorie, et pour ne pas répéter ce qui a déjà été dit au sujet de la distance, je ferai observer seulement, *en premier lieu*, que si c'était le spectacle des objets intermédiaires qui nous suggérerait l'idée d'une plus grande distance, et si cette idée d'une distance plus grande était la cause qui introduit dans l'esprit l'idée d'une grandeur plus considérable, il s'ensuivrait qu'en regardant la lune à l'horizon de derrière un mur elle ne devrait pas sembler plus grosse qu'à l'ordinaire, car, dans ce cas, le mur en s'interposant coupe toute cette perspective de mer, de terre, etc., qui pourrait sans cela augmenter la distance apparente et par là la grandeur apparente de la lune. Et il ne suffira pas de dire que la mémoire suggère encore toute cette étendue de terre, mer, etc., qui se trouve jusqu'à l'horizon, — suggestion qui susciterait ce jugement immédiat de l'esprit : la lune est plus éloignée et plus grosse que d'ordinaire. Car, demandez à un homme qui, voyant la lune d'une place semblable, la juge plus grande que d'ordinaire, s'il a en ce moment dans l'esprit aucune idée des objets intermédiaires ou de la longue bande de terres qui se trouvent entre son œil et l'extrémité dernière

de l'horizon, et si cette idée est pour lui la raison du jugement en question ? Sans aucun doute il répondra négativement, et déclarera que la lune à l'horizon lui apparaît plus grande qu'au méridien, sans qu'il pense nullement ni à la totalité ni à la moindre partie des choses qui le séparent d'elle. [Quant à l'absurdité qui consiste à dire qu'une idée peut en amener une autre dans l'esprit tout en restant elle-même inaperçue, nous l'avons déjà signalée, et la chose est trop évidente pour qu'il soit besoin d'insister plus longuement ¹.] *En second lieu*, il semble impossible, dans cette hypothèse, d'expliquer que la lune, sa position restant la même, apparaisse plus grande à certains moments qu'à tels autres ; ce qui pourtant, on l'a vu, s'accorde très bien avec les principes que nous avons posés, et peut s'expliquer par eux de la façon la plus simple et la plus naturelle. [Pour éclaircir davantage ce point, il faut observer qu'il n'y a de données propres et immédiates de la vue que la lumière et les couleurs, avec leurs situations et leurs nuances respectives, et leurs degrés de faiblesse ou de clarté, de confusion ou de distinction. Et tous ces objets visibles n'existent que dans l'esprit : ils ne nous suggèrent donc aucune notion d'extériorité, soit distance, soit grandeur, si ce n'est par une connexion habituelle, comme les mots suggèrent les choses. Remarquons aussi que, outre l'effort propre des yeux, et outre la vivacité ou la faiblesse, la distinction ou la confusion des représentations (données qui, étant dans certaines proportions avec les lignes et les angles, ont été substituées à ceux-ci dans la première partie de

(1) Supprimé dans la dernière édition.

ce Traité), il y a d'autres circonstances qui servent à suggérer à la fois la distance et la grandeur : c'est, en particulier, la position des points ou des objets visibles ; car, selon qu'ils sont situés plus haut ou plus bas, les premiers nous suggèrent une distance plus longue et une grandeur plus considérable, les seconds une distance plus petite et une moindre grandeur. Or, tout cela n'est qu'un résultat de l'habitude et de l'expérience, car il n'y a aucune différence réelle, au point de vue de la distance, entre les points les plus élevés et les plus bas, les uns et les autres étant équidistants, ou mieux n'étant à aucune distance de notre œil ; de même qu'il n'y a rien, dans le haut ou le bas, qui doive suggérer par une connexion nécessaire une grandeur plus ou moins considérable. Maintenant, comme ces procédés d'expérience habituelle, qui nous suggèrent la distance, suggèrent aussi bien la grandeur, ils suggèrent l'une aussi immédiatement que l'autre. Je veux dire (voyez § 53) qu'ils ne suggèrent pas d'abord la distance, pour laisser ensuite l'esprit en conclure et calculer la grandeur, mais qu'ils suggèrent la grandeur aussi immédiatement et aussi directement que la distance ¹.]

78. — Ce phénomène de la lune à l'horizon est une preuve très claire de l'insuffisance des lignes et des angles pour expliquer la manière dont l'esprit perçoit et apprécie la grandeur des objets extérieurs. Le calcul par les lignes et angles peut avoir cependant un rôle, pour déterminer la grandeur apparente des choses, en tant que ces lignes et ces angles sont en connexion et en proportion avec ces

(1) Passage ajouté dans la 3^e édition.

autres idées ou perceptions, à l'occasion desquelles la grandeur apparente des choses est suggérée vraiment et immédiatement à l'esprit. Mais, d'une façon générale, on peut, j'en crois, remarquer au sujet du calcul mathématique en optique, qu'il ne saurait jamais être très précis et très exact, puisque les jugements que nous portons sur la grandeur des choses externes dépendent souvent de nombreuses circonstances qui ne sont pas proportionnelles aux lignes et angles, ni ne peuvent être définies par eux.

79. — De ce qui a été dit, nous pouvons hardiment tirer cette conséquence, qu'un aveugle de naissance, rendu à la vue, porterait sur la grandeur des objets que les yeux lui feraient connaître, la première fois qu'il les ouvrirait, des jugements très différents de ceux des autres hommes. Il ne considérerait pas les idées visuelles par rapport aux idées tactiles, ni comme ayant la moindre connexion avec elles. La vue qu'il en aurait se bornant absolument à elles-mêmes, il jugerait qu'elles sont grandes ou petites uniquement selon qu'elles contiennent un plus ou moins grand nombre de points visibles. Or, comme il est certain qu'un point visible ne peut recouvrir, ou intercepter à la vue, qu'un seul autre point visible, il s'ensuit que tout objet qui intercepte la vue d'un autre possède le même nombre de points visibles, et, par conséquent, il devra les regarder comme ayant tous deux la même grandeur. Par suite, il est évident que notre aveugle jugerait son pouce, avec lequel il peut cacher une tour, ou en empêcher la vision, égal à cette tour; ou sa main, par l'interposition de laquelle il soustrait le firmament à sa vue, égale au firmament. Et, si grande qu'elle soit, la différence qu'il peut y avoir pour nous entre ces deux choses provient

de l'habituelle et étroite connexion, qui s'est enracinée dans nos esprits, entre les objets de la vue et du toucher ; par elle, les données de ces deux sens, très différentes et très distinctes pourtant, sont si bien mêlées et confondues que nous les prenons pour une seule et même chose, — préjugé dont il nous est bien difficile de nous débarrasser !

80. — Pour mieux éclaircir la nature de la vision, et mettre en pleine lumière la façon dont nous percevons les grandeurs, j'en arrive à quelques observations sur des sujets qui se rapportent à cette question ; si nous néglignons d'y réfléchir et de distinguer comme il convient entre les idées tactiles et visuelles, nous pourrions laisser se former en nous des notions fausses et confuses. En premier lieu, je ferai remarquer que le *minimum visibile* est exactement le même chez tous les êtres, quels qu'ils soient, qui sont doués de la vue. Il n'y a pas de conformation si parfaite de l'œil, ni d'acuité si particulière de la vue, qui puisse rendre ce minimum plus petit chez telle créature que chez telle autre ; car, n'étant pas divisible en parties et n'étant en aucune manière constitué de parties, il doit nécessairement être le même pour tous. Supposons en effet qu'il en soit autrement, et que le *minimum visibile* d'un ciron, par exemple, soit moindre que le *minimum visibile* d'un homme ; ce dernier minimum pourrait alors, si on en soustrayait une partie, devenir égal au premier. Il serait donc constitué de parties, ce qui est contradictoire avec la notion d'un *minimum visibile* ou point.

81. — On objectera peut-être que le *minimum visibile* d'un homme contient en lui-même et dans sa réalité propre, des parties par lesquelles il surpasse celui d'un ciron, bien que ces parties ne puissent pas être perçues par

l'homme. A quoi je réponds que, puisque le *minimum visibile*, de même que tous les autres objets propres et immédiats de la vue, ne saurait exister, on l'a reconnu, hors de l'esprit de celui qui le voit, il s'ensuit qu'il ne peut contenir aucune partie qui ne soit actuellement perçue, et par suite visible. Or, qu'un objet quelconque contienne plusieurs parties visibles distinctes, et qu'en même temps ce soit un *minimum visibile*, c'est une contradiction manifeste.

82. — De ces points visibles, nous en voyons à tous les instants un nombre égal. Ce nombre est exactement aussi grand quand notre vue est resserrée et emprisonnée par des objets rapprochés, que lorsqu'elle s'étend à de plus vastes et à de plus éloignés. Car, puisqu'il est impossible qu'un seul *minimum visibile* cache ou intercepte à la vue plus d'un seul autre point semblable, il en résulte évidemment que, lorsque ma vue est resserrée de toutes parts par les murs de mon cabinet, j'aperçois exactement le même nombre de points visibles que si, en écartant ces murailles et tous les autres obstacles, j'avais une vue libre et complète des campagnes qui m'entourent, des montagnes, de la mer, et de toute l'étendue du firmament. En effet, tant que je suis enfermé dans ces murs, ils recouvrent en s'interposant chaque point des objets extérieurs et les soustraient ainsi à ma vue. Mais, chacun des points que nous apercevons n'étant capable de recouvrir, c'est-à-dire d'exclure de ma vue, qu'un autre point correspondant, et un seulement, il s'ensuit que, lorsque ma vision s'arrête à ces murailles étroites, j'aperçois tout autant de points, ou de *minima visibilia*, que si ces murailles étaient supprimées et si je regardais tous les objets extérieurs

dont la vue m'était jusque-là interceptée. Ainsi donc, lorsque l'on dit avoir une perspective plus vaste à un moment qu'à un autre, il ne faut pas entendre cela par rapport aux objets propres et immédiats de la vue, mais bien aux objets secondaires et médiats, qui, comme on l'a montré, dépendent proprement du toucher.

83. — Si l'on considère la faculté de la vision par rapport à ses objets immédiats, on trouvera qu'elle est sujette à deux inconvénients : d'abord, en ce qui concerne l'étendue, c'est-à-dire le nombre de points visibles qu'elle peut percevoir à la fois, nombre qui est faible et étroitement limité ; on ne peut saisir d'un seul regard qu'un certain nombre fixe de *minima visibilia*, au delà duquel la vue ne peut pas s'étendre. En second lieu, notre vision est défectueuse parce qu'elle est non seulement étroite, mais aussi en très grande partie confuse. Des choses que nous saisissons d'un seul regard, il n'y en a que quelques-unes que nous puissions voir clairement et sans confusion ; et plus notre vue se fixe sur un certain objet, plus tout le reste nous apparaît obscur et indistinct.

84. — Par opposition à ces deux défauts de la vision, nous pouvons imaginer autant de perfections correspondantes. Ce sera, en premier lieu, le pouvoir d'embrasser d'un seul coup d'œil un plus grand nombre de points visibles ; et en second lieu, de les voir tous également et en même temps, avec la clarté et la distinction la plus grande. Quant à savoir si ces perfections n'appartiennent pas actuellement à des intelligences plus élevées et plus puissantes que les nôtres, cela nous est impossible.

85. — Les microscopes ne contribuent à remédier ni à l'un ni à l'autre de ces deux défauts de notre vue. Car,

lorsque nous regardons à travers un microscope, nous n'apercevons pas un plus grand nombre de points visibles, et les points latéraux ne sont pas plus distincts que lorsque nous regardons à l'œil nu des objets placés à une distance convenable. Un microscope nous transporte, pour ainsi dire, dans un monde nouveau. Il nous offre en effet comme une scène nouvelle d'objets visibles, tout à fait différents de ceux que nous saisissons à l'œil nu. Mais la différence la plus remarquable consiste en ceci, que, tandis que les objets perçus par l'œil nu ont avec les objets tangibles une certaine connexion, grâce à laquelle nous apprenons à prévoir ce qui devra se produire quand il y aura rapprochement ou contact entre les objets éloignés et les parties de notre propre corps, ce qui nous est fort utile pour le préserver, la même connexion n'existe plus entre les choses tangibles et ces objets visibles que nous percevons par le secours d'un bon microscope.

86. — Aussi est-il évident que, quand nos yeux se transformeraient en microscopes, nous ne gagnerions pas beaucoup au change. Nous serions privés des avantages dont je viens de parler et que nous procure maintenant la faculté de la vue, et nous n'aurions plus que le vain plaisir de voir, sans qu'aucun autre bénéfice en résultât pour nous. Mais, dans ce cas, dira-t-on peut-être, notre vue serait douée d'une acuité et d'une pénétration beaucoup plus grandes qu'à présent. Je voudrais bien savoir en quoi consiste cette acuité, que l'on estime une qualité si excellente de la vision. D'après tout ce que nous avons déjà établi, il est certain que le *minimum visibile* n'est jamais plus grand ni plus petit, mais que dans tous les cas il reste constamment le même. Et, dans le cas des yeux-microscopes, je ne

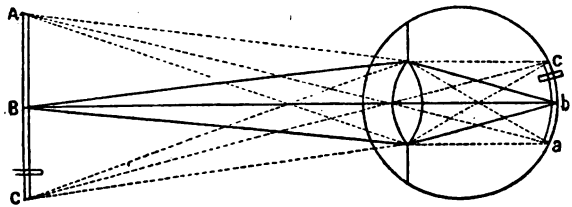
vois pas d'autre différence que celle-ci : par la rupture d'une certaine connexion observable entre les perceptions diverses de la vue et du toucher, connexion qui auparavant nous mettait à même de régler nos actes par les yeux, la vue deviendrait tout à fait impropre à nous rendre ce service.

87. — En somme, il semble que, si nous considérons le rôle et la fin de la vision, et en même temps les conditions et les circonstances de notre existence présente, nous ne trouverons pas grand motif d'accuser les défauts ou imperfections de la vue, pas plus que nous ne pourrions aisément concevoir comment on pourrait l'améliorer. Tant est admirable la sagesse avec laquelle cette faculté a été disposée, à la fois pour le plaisir et pour l'utilité de la vie !

88. — Après avoir terminé ce que j'avais à dire sur la distance et la grandeur des objets, j'arrive maintenant à la manière dont l'esprit peut percevoir par la vue leur position. Parmi les découvertes du siècle dernier, on met au nombre des plus considérables d'avoir expliqué plus clairement qu'on ne l'avait encore fait comment s'opère la vision. Personne, à l'heure qu'il est, n'ignore plus que l'image des objets extérieurs se peint sur la rétine, ou fond de l'œil ; que nous ne pouvons rien voir qui n'y soit peint ainsi ; et que, selon que l'image est plus distincte ou plus confuse, la perception que nous avons de l'objet l'est aussi. Mais pourtant cette explication de la vision rencontre une difficulté grave. Les objets se peignent dans un ordre renversé sur le fond de l'œil : la partie supérieure de l'objet se peignant sur la partie inférieure de l'œil, et la

partie inférieure de l'objet sur la partie supérieure de l'œil ; et de même pour la droite et la gauche. Si donc les images sont ainsi renversées, on se demande comment il se fait que nous voyions les objets droits et dans leur position naturelle.

89. — Pour répondre à cette difficulté, on nous dit que l'esprit, recevant l'impulsion d'un rayon lumineux sur la partie supérieure de l'œil, considère ce rayon comme venant en ligne droite de la partie inférieure de l'objet ; et, de même, en suivant le rayon qui vient frapper la partie inférieure de l'œil, l'esprit est conduit vers la partie supérieure de l'objet. Ainsi, dans la figure ci-contre, C, le



point le plus bas de l'objet ABC, est projeté en *c*, partie la plus élevée de l'œil. Et ainsi encore, le point le plus haut A est projeté en *a*, partie la plus basse de l'œil ; ce qui fait que la représentation *cba* de l'objet est renversée. Mais l'esprit, considérant le choc qui se produit en *c* comme venant, selon la ligne droite Cc, de l'extrémité la plus basse de l'objet, et l'impulsion ou le choc produit en *a*, comme venant suivant la ligne Aa de l'extrémité la plus élevée de l'objet, est ainsi conduit à porter un jugement exact sur la position de l'objet ABC, bien que l'image en soit renversée. La chose est d'ailleurs éclaircie par une comparaison : supposez un aveugle, qui, tenant à la main deux baguettes placées en croix, toucherait avec elles les

extrémités d'un objet, placé perpendiculairement. Il est certain que cet homme jugera que la partie supérieure de l'objet est celle qu'il touche avec la baguette qu'il tient de la main la plus basse, et que la partie inférieure de l'objet est celle qu'il touche avec la baguette tenue de la main la plus élevée. — Telle est l'explication ordinaire de la représentation droite des objets, et elle est généralement reçue et adoptée, « tout le monde, comme nous le dit M. Molyneux (*Dioptr.*, 2^e part., ch. vii, p. 289), la tenant pour satisfaisante ».

90. — Mais cette théorie ne me semble nullement être la véritable. Si je percevais les impulsions, les intersections et la direction des rayons lumineux, de la manière qu'on nous explique, alors, il est vrai, elle semblerait à première vue ne pas manquer de probabilité. Et il y aurait quelque vraisemblance aussi en faveur de la comparaison avec l'aveugle et ses baguettes en croix. Mais le cas est tout différent. Je sais fort bien que je ne perçois rien de tel. Et par conséquent ce n'est pas ainsi que je puis estimer la position des objets. D'ailleurs, j'en appelle à l'expérience de chacun : a-t-on conscience de penser à l'intersection des faisceaux de rayons, ou de suivre la direction de l'impulsion qu'ils donnent suivant des lignes droites, toutes les fois qu'on perçoit par la vue la position de quelque objet? A moi, il me semble évident que jamais des enfants, des idiots, etc., n'ont pensé à la manière dont les rayons se croisent, se dirigent, etc., et même qu'aucun homme, à vrai dire, n'y a jamais songé, à l'exception de ceux qui se sont appliqués à l'étude de l'optique. Et, quant à admettre que l'esprit juge de la situation des objets d'après des choses qu'il ne perçoit pas,

ce qu'il perçoit ces choses sans le savoir, qu'on en pense ce qu'on voudra, cela dépasse absolument mon intelligence. Ajoutez que, d'expliquer le mode de la vision par l'exemple des baguettes croisées, et de poursuivre en quelque sorte l'objet le long des axes des faisceaux de rayons, cela suppose que les objets propres de la vue sont perçus à distance, contrairement à tout ce que nous avons démontré. [Nous pouvons donc nous risquer à dire que cette opinion sur la manière dont l'esprit perçoit l'image des objets comme droite est de la même nature que tous ces autres principes optiques des mêmes auteurs que nous avons eu l'occasion d'examiner et de réfuter dans les premières parties de ce traité ¹.]

91. — Il nous reste donc à chercher quelque autre explication de cette difficulté. Et je crois qu'il n'est pas impossible d'en trouver une, pourvu qu'on l'examine à fond, et que l'on distingue soigneusement entre les idées de la vue et du toucher, point sur lequel on ne saurait trop insister quand on traite de la vision. Dans l'étude de ce problème en particulier, nous ne devons pas perdre de vue un seul instant cette distinction, car il semble bien que c'est surtout pour ne l'avoir pas bien comprise qu'on trouve tant de difficulté à expliquer la vision droite des objets.

92. — Pour arriver à délivrer nos esprits de tous les préjugés dont nous pouvons être imbus sur le sujet en question, rien ne me semble plus utile que de considérer le cas d'un aveugle de naissance qui, plus tard, et quand il est déjà grand, recouvre la vue. Et, bien que sans

(1) Supprimé dans la dernière édition.

doute ce ne soit pas pour nous un travail bien facile et bien ordinaire que de nous dépouiller entièrement de l'expérience qui nous est fournie par la vue, de manière à pouvoir adapter exactement nos pensées à la situation d'un tel individu, — essayons néanmoins, dans la mesure du possible, de nous faire une juste idée de ce qui peut vraisemblablement se passer dans son esprit.

93. — Il est certain qu'un homme actuellement aveugle, et qui le serait depuis sa naissance, arriverait, par les sensations de tact, à avoir les idées de haut et de bas. Par le mouvement de la main, il pourrait distinguer la position de tout objet tangible placé à sa portée. La partie par laquelle il se sent lui-même supporté ou vers laquelle il sent que le poids de son corps l'attire, il l'appellera le « bas », et la partie opposée, le « haut »; et, par analogie, il appliquera ces termes à tous les objets qu'il a touchés.

94. — Mais, à ce moment, tous les jugements qu'il porte sur la position des objets se bornent à ce qui est perceptible par le seul toucher. Quant à toutes les choses qui sont intangibles, ou de nature spirituelle, — ses pensées et ses désirs, ses passions, et, en général, toutes les modifications de son âme, — il ne leur appliquera jamais les termes de haut et de bas, si ce n'est dans un sens métaphorique. Il pourra peut-être, par une sorte de comparaison, parler de pensées hautes ou basses; mais ces termes, dans leur signification propre, ne sauraient jamais s'appliquer à des choses dont l'existence ne peut être conçue en dehors de l'esprit. Car un aveugle de naissance, qui a vécu toujours dans cet état, ne pourrait rien entendre de plus, par les mots de haut et bas, qu'une plus

ou moins grande distance de l'objet au sol, — distance qu'il pourrait mesurer en y promenant ou en y appliquant sa main ou quelque autre partie de son corps. Il est donc évident que toute chose qui sera considérée par lui comme plus haute ou plus basse par rapport à quelque autre, doit être de celles dont on conçoit l'existence en dehors de l'esprit, dans l'espace environnant.

95. — D'où il résulte manifestement que, si nous supposons que notre homme recouvre la vue, il ne considérera pas, dès ses premiers regards, les choses qu'il voit comme hautes ou basses, droites ou renversées. Car, on l'a déjà démontré au paragraphe 41, il ne considérera pas les choses qu'il perçoit par la vue comme situées à une certaine distance de lui, ni comme en dehors de son esprit. Les objets auxquels jusque-là il a été habitué à appliquer ces termes de haut et bas, élevé et inférieur, ne méritaient ces noms que par la manière dont ils affectaient ses organes tactiles, ou dont ils étaient perçus par eux. Mais les objets propres de la vision forment un nouveau groupe d'idées, parfaitement distinctes et différentes des précédentes, et qui ne peuvent d'aucune façon se laisser percevoir par le toucher. Il n'y a donc absolument rien qui puisse lui donner l'idée que ces termes leur sont aussi applicables. Il n'arrivera à le croire qu'après avoir observé leur connexion avec les objets tangibles ; et alors commencera à s'insinuer dans son entendement ce même préjugé qui, dans l'entendement des autres hommes, s'est enraciné depuis l'enfance.

96. — Pour mieux éclaircir ce point, je prendrai un exemple. Supposons que notre aveugle perçoive, par le toucher, qu'un homme se tient droit devant lui. Analysons

ce qui se passe. Par l'application de la main sur les diverses parties du corps d'un homme, il a perçu différentes idées tangibles, qui, s'unissant en différents groupes complexes, ont reçu des noms différents. Ainsi, l'association d'une certaine forme, d'une certaine grosseur et d'un certain agencement tangible de parties est appelée la tête ; une autre la main ; une troisième le pied, et ainsi du reste ; — toutes ces idées complexes ne pouvant être constituées dans son esprit que par des idées simples perceptibles par le toucher. L'aveugle s'est fait ainsi, par le toucher, une idée de la terre ou du sol, vers lequel il sent que les diverses parties de son corps sont attirées par une tendance naturelle. Maintenant, — le mot « droit » ne signifiant pas autre chose que cette position perpendiculaire de l'homme dans laquelle ses pieds sont le plus près du sol, — si notre aveugle, en touchant de la main les divers membres de l'homme qui se tient devant lui, percevait que les idées tangibles dont se compose la tête sont plus éloignées, et celles dont se compose le pied plus rapprochées de cette combinaison d'idées tangibles qu'il appelle la terre, il dira que cet homme se tient droit. Mais si nous supposons que subitement il recouvre la vue, et qu'il voie un homme debout devant lui, il est évident qu'alors il ne jugera l'homme qu'il aperçoit ni droit ni renversé ; car, n'ayant jamais connu ces termes que dans leur application à des idées tangibles, qui existent dans l'espace en dehors de lui, et ce qu'il voit n'étant ni tangible, ni perçu comme existant hors de lui, il ne pourra pas savoir que ces termes, tout en conservant leur sens propre, sont applicables ici.

97. — Plus tard, quand il observera que, selon qu'on

tourne la tête et les yeux vers le haut ou vers le bas, la droite ou la gauche, les objets visibles changent, et quand il aura appris aussi qu'il sont appelés des mêmes noms que les objets perçus par le toucher et qu'ils sont en connexion avec ceux-ci, alors, il est vrai, il en viendra à parler de ces objets et de leur position avec les mêmes termes qu'il avait eu l'habitude d'appliquer aux choses tangibles : des objets qu'il perçoit en levant les yeux, il dira qu'ils sont plus hauts, et de ceux qu'il perçoit en baissant les yeux, il dira qu'ils sont plus bas.

98. — C'est là, selon moi, la vraie raison qui nous fait considérer comme les plus élevés les objets qui se peignent sur la partie inférieure de l'œil. Car c'est en levant les yeux qu'on les aperçoit distinctement ; de même qu'on n'aperçoit distinctement ceux qui se peignent sur la partie supérieure de l'œil qu'en baissant les yeux ; et c'est pour cette raison qu'on juge qu'ils sont plus bas. Car nous avons montré qu'aux objets immédiats de la vue, considérés en eux-mêmes, l'aveugle ne pourrait pas appliquer ces termes de haut et de bas. Il ne peut donc le faire qu'en tenant compte de certaines circonstances qui, d'après son observation, les accompagnent constamment. Et ces circonstances consistent manifestement dans l'action de lever et de baisser les yeux, car elle nous suggère une explication très simple de la manière dont l'esprit en vient à appliquer ces mots de « haut » et « bas » aux objets de la vue, conformément à ces mouvements de l'œil. Sans ce mouvement des yeux, sans cette action de les lever et de les baisser pour discerner les différents objets, ces termes de « droit », de « renversé » et autres analogues qui sont relatifs à la position des objets tangibles, n'auraient jamais été

transportés sans aucun doute aux idées de la vue, ni considérés comme s'y rapportant à aucun degré, — car l'acte pur et simple de voir n'implique rien de tel, tandis que les positions différentes de l'œil amènent naturellement l'esprit à porter des jugements convenables sur la position des objets que l'œil lui fait connaître.

99. — De plus, une fois que, par expérience, notre aveugle aura appris à connaître la connexion qui existe entre les diverses idées de la vue et du toucher, il lui deviendra possible, d'après la perception qu'il a de la position des choses visibles les unes par rapport aux autres, d'estimer tout de suite et sans se tromper la position des choses extérieures tangibles qui y correspondent. Et c'est de cette manière que l'esprit percevra par la vue la position des objets extérieurs, bien qu'elle ne tombe pas proprement sous ce sens.

100. — Je sais que nous sommes fort enclins à penser que, si nous venions à peine d'acquérir la vue, nous jugerions de la position des objets visibles comme nous le faisons maintenant. Mais nous avons la même propension à penser que, dès nos premiers regards, nous saisissons la distance et la grandeur des objets comme nous le faisons maintenant; or, nous avons montré que cette conviction est fausse et sans aucun fondement. Aussi, pour des raisons semblables, on peut critiquer de même cette ferme confiance où sont peut-être la plupart des hommes, qui, quand ils n'ont pas suffisamment réfléchi à la question, se croient en état de déterminer par la vue, au premier regard, si les objets sont droits ou renversés.

101. — On nous objectera peut être que, si l'on croit qu'un homme, par exemple, est droit parce que ses pieds

sont le plus près de la terre, et renversé parce que sa tête est près de la terre, — il s'ensuit que, par l'acte pur et simple de la vision, sans aucune expérience, et sans changer la position des yeux, nous pourrions déterminer si cet homme est droit ou renversé. Car, la terre elle-même aussi bien que les membres de l'homme qui se tient debout étant également perçus par la vue, on ne peut s'empêcher de voir quelle partie de cet homme est plus voisine de la terre, et quelle autre en est plus éloignée, c'est-à-dire s'il est droit ou renversé.

102. — A cela je réponds que les idées qui constituent la terre et l'homme tangibles sont absolument différentes de celles qui constituent la terre et l'homme visibles. Aussi n'aurait-il pas été possible, par la vertu de notre seule faculté visuelle, et sans y ajouter quelque expérience du tact, ou sans changer la position de l'œil, de savoir jamais, ni seulement de soupçonner que la moindre relation ou connexion pût exister entre les unes et les autres. Par suite, un homme qui verrait pour la première fois n'appellerait pas ce qu'il aperçoit « terre », ou « tête », ou « pied », et, par conséquent, il ne pourrait pas dire, en vertu de l'acte pur et simple de la vision, si c'est la tête ou les pieds qui sont le plus près de la terre. Et même nous ne concevriions aucunement par cette voie ce que c'est que la « terre » ou l'« homme », ni que la position droite ou renversée : — et nous rendrons ce point encore plus évident, en observant dans leurs particularités les idées des deux sens et en les comparant soigneusement entre elles.

103. — Ce que je vois, c'est seulement le plus ou moins de lumière, et les différentes couleurs. Ce que je sens au toucher, c'est le dur ou le doux, le chaud ou le froid, le

rugueux ou le poli. Quelle ressemblance, quelle connexion ont ces idées entre elles ? Ou comment est-il possible que l'on puisse trouver une raison pour donner un seul et même nom à des combinaisons d'idées si différentes, avant d'en avoir expérimenté la coexistence ? Nous trouvons qu'il n'y a aucune connexion nécessaire entre telle ou telle qualité tangible, et une couleur quelconque. Et parfois il nous arrive de percevoir des couleurs là où il n'y a rien qu'on puisse toucher. Tout cela prouve manifestement qu'un homme, au moment même où il recouvre la vue, ne peut pas se douter qu'il y ait quelque relation entre tel ou tel objet particulier de la vue, et tel ou tel objet du toucher, qui lui était déjà familier. Et ainsi la coloration de la tête ne lui suggérerait pas plus l'idée de la tête que l'idée des pieds.

104. — Bien plus, nous avons longuement montré (voyez §§ 63 et 64) que l'on ne peut découvrir aucune connexion nécessaire entre une grandeur visible donnée et une grandeur tangible particulière quelconque, mais que c'est uniquement par l'effet de l'habitude et de l'expérience, et en conséquence de circonstances étrangères et accidentelles, que nous pouvons, par la perception d'une étendue visible, inférer quelle peut être l'étendue de l'objet tangible qui lui est associé. Par suite, il est certain que la grandeur visible de la tête ou des pieds n'introduirait pas non plus avec elle dans l'esprit, dès que pour la première fois s'ouvriraient les yeux, les grandeurs tangibles correspondantes de ces parties du corps.

105. — D'après le paragraphe précédent, il est clair que la figure visible d'une partie du corps n'a avec sa figure tangible aucune connexion nécessaire qui puisse, dès le

premier regard, la suggérer à l'esprit. Car la figure c'est la limitation de la grandeur. Il suit de là que, puisqu'aucune grandeur visible n'est apte, par sa nature propre, à suggérer une grandeur tangible particulière, il ne peut pas non plus qu'aucune figure visible soit inséparablement liée à la figure tangible correspondante, de façon à pouvoir d'elle-même, et antérieurement à l'expérience, la suggérer à l'entendement. Ceci deviendra encore plus évident si nous considérons que ce qui paraît poli et rond au toucher, peut, si l'on regarde à travers un microscope, apparaître à la vue sous un tout autre aspect.

106. — Si nous rassemblons et considérons comme il convient toutes ces observations, nous pouvons clairement en tirer cette conclusion : — la première fois qu'il s'exerce la vision, aucune des idées fournies par les yeux ne peut avoir de connexion saisissable avec les idées auxquelles les termes de terre, homme, tête, pied, etc., sont attachés dans l'entendement d'un aveugle-né. Aussi elles ne peuvent d'aucune façon ni les introduire dans l'esprit de cet aveugle, ni se faire elles-mêmes désigner des mêmes noms, ni être considérées comme les mêmes choses, ainsi que cela se produira plus tard.

107. — Il reste néanmoins une difficulté, qui peut sembler compromettre gravement notre théorie, et qu'il ne convient pas de négliger. Car, même si l'on accorde que ni la couleur, ni la dimension, ni la forme des pieds visibles n'ont une connexion nécessaire avec les idées qui constituent les pieds tangibles, et ne peuvent, par suite, dès les premiers regards, les introduire dans mon esprit ni m'exposer à les confondre, avant que je ne sois habitué à leur connexion, et que je n'en aie fait

pendant quelque temps l'expérience, — cependant il paraît indéniable, que le nombre des pieds visibles soit le même que celui des pieds tangibles, et que, par suite, je puisse, sans aucune expérience de la vue, raisonnablement conclure que les premiers sont en connexion avec les pieds tangibles et les représentent bien plutôt que la tête. Je veux dire que l'idée de deux pieds visibles suggérera à l'esprit, semble-t-il, l'idée de deux pieds tangibles, plutôt que celle de la tête qui est une ; — de sorte que notre aveugle, dès qu'il recouvrerait la faculté visuelle, pourrait savoir quelles parties visibles sont les pieds, qui sont deux, et quelle partie est la tête, qui est unique.

108. — Pour tirer au clair cette apparente difficulté, il suffit de faire observer que la diversité des objets visibles n'entraîne pas nécessairement la diversité des objets tangibles correspondants. Un tableau, peint avec un grand nombre de couleurs variées, affecte le toucher d'une manière uniforme ; il est donc évident qu'aucune inférence nécessaire et indépendante de l'expérience ne permettra de juger du nombre des choses tangibles d'après le nombre des choses visibles. Je ne conclurai donc pas, en ouvrant pour la première fois les yeux, que, si je vois deux, je toucherai deux. Comment pourrais-je donc, avant que l'expérience ne me l'ait appris, savoir que les jambes visibles, parce qu'elles sont deux, sont en connexion avec les jambes tangibles ? ou que la tête visible, parce qu'elle est unique, est en connexion avec la tête tangible ? La vérité, c'est que les choses que je vois sont si différentes de celles que je touche, leur sont si hétérogènes, que jamais la perception des unes ne m'aurait fait penser aux autres, ni ne

m'aurait mis en état de porter le moindre jugement sur elles, avant que je n'eusse éprouvé leur connexion par l'expérience.

109. — Mais, pour élucider plus complètement cette question, il faut encore considérer que le nombre (bien que quelques-uns le comptent parmi les qualités premières) n'est rien de fixe et de déterminé, et n'existe pas réellement dans les choses elles-mêmes. C'est uniquement une création de l'esprit, qu'on le considère comme une idée simple pareille-même, ou comme une combinaison d'idées simples à laquelle il donne un nom et qu'il permet ainsi de considérer comme une unité. Selon que l'esprit combine différemment ses idées, l'unité varie; et avec l'unité, le nombre, qui n'est qu'une collection d'unités, varie de même. Nous disons qu'une fenêtre est une, qu'une cheminée est une; et cependant, une maison, dans laquelle il y a bien des fenêtres et bien des cheminées, peut, à aussi bon droit, être appelée une; et plusieurs maisons viennent à former une seule ville. Dans ces exemples et les autres analogues, il est évident que l'*unité* se rapporte toujours aux diverses émissions¹ que l'esprit fait de ses idées, qu'à ces opérations il donne des noms, et qu'il y enferme plus ou moins, selon qu'il convient à ses intentions et à ses projets. Aussi, tout ce que l'esprit considère comme un, est-il une unité. Chaque combinaison d'idées est considérée comme une seule chose par l'esprit, et, pour l'exprimer, il la désigne par un mot. Or, cette opération par laquelle on nomme et on combine ensemble des idées est parfaitement arbitraire; l'esprit l'accomplit de la manière que l'expérience lui a montrée la plus conve-

(1) Draughts.

nable; — et, sans l'expérience, jamais nos idées n'auraient été assemblées en groupes divers et distincts, comme elles le sont maintenant.

110. — D'où il résulte qu'un aveugle-né, rendu plus tard à la vue quand il est déjà grand, ne pourrait pas, dès le premier exercice de sa vision, distribuer ses idées visuelles dans les mêmes groupes distincts que les autres hommes, à qui l'expérience a fait connaître les choses qui coexistent constamment et qu'il convient de lier ensemble sous un seul nom. Il ne pourrait pas, par exemple, unir en une seule idée complexe, et par suite considérer comme une unité, toutes ces idées particulières qui constituent la tête ou le pied visible. Car, il n'y a aucune raison pour qu'il le fasse, lorsqu'il aperçoit simplement un homme debout devant lui. Ce spectacle fournit bien à son esprit les idées qui composent l'homme visible, accompagnées de toutes les autres idées que sa vue perçoit au même moment. Mais, toutes ces idées qui s'offrent d'un seul coup à son regard, il ne pourrait pas les distribuer en divers groupes distincts avant d'avoir, en observant les mouvements des diverses parties de l'homme et par d'autres expériences, reconnu lesquelles doivent être séparées et lesquelles réunies ensemble.

111. — Il est clair, par ce qui précède, que les objets de la vue et du toucher forment, si je puis ainsi dire, deux séries d'idées, fort différentes l'une de l'autre. Nous appliquons indifféremment aux objets de la première ou de la seconde espèce les termes de haut ou de bas, de droite ou de gauche, et autres analogues, qui indiquent la position ou la situation des choses; mais il faut bien observer que la position d'un objet n'est alors

déterminée que par rapport aux objets relevant du même sens. Nous disons qu'un objet du toucher est haut ou bas, selon qu'il est plus ou moins éloigné de la terre tangible ; et, de même, nous appelons un objet de la vue haut ou bas, selon qu'il est plus ou moins éloigné de la terre visible. Mais, quant à définir la situation des choses visibles par rapport à la distance où elles se trouveraient d'une chose tangible, ou *vice versa*, cela serait absurde et parfaitement inintelligible. Car toutes les choses visibles sont également dans l'esprit, et n'occupent aucun lieu de l'espace extérieur ; et, par conséquent, elles sont toutes équidistantes d'une chose tangible, qui existe, elle, hors de l'esprit.

112. — Ou plutôt, pour parler exactement, les objets propres de la vue ne sont à aucune distance, ni près ni loin, d'une chose tangible. Car, si nous examinons plus profondément la question, nous verrons qu'on ne peut comparer ensemble, au point de vue de la distance, que les choses qui existent de la même manière, c'est-à-dire qui appartiennent au même sens. Car, par la distance entre deux points, on ne veut rien dire de plus que le nombre des points intermédiaires. Si les points dont il s'agit sont visibles, la distance entre eux consiste dans le nombre de points visibles qui les séparent ; si ce sont des points tangibles, la distance entre eux est une ligne formée par des points tangibles ; mais s'ils sont les uns tangibles et les autres visibles, la distance entre eux ne peut plus consister dans des points perceptibles par la vue ni par le toucher, c'est-à-dire qu'elle est absolument inconcevable. Ceci peut-être ne sera pas facilement admis par tous les esprits. Quoi qu'il en soit, je serais fort heureux que

quelqu'un me dise si ma solution est fausse, après avoir pris la peine d'y réfléchir un peu et en avoir fait à loisir l'objet de sérieuses méditations.

113. — C'est, semble-t-il, pour n'avoir pas fait attention à tout ce que nous avons établi dans les deux paragraphes précédents, que l'on a rencontré la plupart des difficultés qui se présentent dans la question des images droites. La tête, qui se peint sur la rétine le plus près de la terre, semble en être le plus éloignée; et, d'autre part, les pieds, qui se peignent le plus loin de la terre, sont considérés comme en étant le plus près. Telle est la difficulté, qui s'évanouit si nous exprimons la chose plus clairement et sans équivoque, comme il suit : — Comment se fait-il que, pour l'œil, la tête visible, qui est le plus près de la terre tangible, semble être le plus éloignée de la terre, et que les pieds visibles, qui sont le plus loin de la terre tangible, semblent être le plus près de la terre ? La question étant ainsi posée, qui ne voit que la difficulté vient de ce que l'on suppose que l'œil, ou la faculté visuelle, ou plutôt l'âme par son moyen, peut juger de la position des objets visibles par rapport à leur distance de la terre tangible ? Or, il est évident que la terre tangible n'est pas perçue par la vue. Et on a montré dans les deux paragraphes précédents que la place des objets visibles n'est déterminée que par la distance où ils sont les uns des autres ; et que c'est un non-sens que de parler de la distance, du rapprochement ou de l'éloignement d'une chose visible par rapport à une chose tangible.

114. — Si nous nous astreignons à ne penser qu'aux objets propres de la vue, tout cela est clair et facile. La tête se peint le plus loin et les pieds le plus près de la

terre visible ; et c'est ainsi qu'ils nous apparaissent. Qu'y a-t-il là d'étrange ou d'inexplicable? Supposons que les images peintes sur le fond de l'œil soient les objets immédiats de la vue. Les choses devraient alors nous apparaître dans la position même où elles sont peintes ; eh bien ! n'en est-il pas ainsi ? La tête que nous voyons nous semble le plus loin de la terre que nous voyons ; et les pieds que nous voyons, le plus près de la terre que nous voyons. Et c'est exactement ainsi qu'elles sont peintes.

115. — Mais, direz-vous, l'image de l'homme qui se peint en nous est renversée, et cependant il paraît droit. Je demande : Qu'entendez-vous en disant que l'image de l'homme, ou, ce qui revient au même, que l'homme visible est renversé ? Vous répliquez qu'il est renversé, parce que les talons sont en haut et la tête en bas ? Mais expliquez-moi cela. Par ces mots : la tête est en bas, vous voulez dire, prétendez-vous, qu'elle est le plus près de la terre ; et, par ces mots : les talons sont en haut, qu'ils sont le plus loin de la terre. Je vous le demande de nouveau : de quelle terre voulez-vous parler ? Vous ne pouvez pas parler de la terre qui est peinte dans l'œil, ou de la terre visible, — car l'image de la tête est le plus éloignée et l'image des pieds le plus près de l'image de la terre, et par conséquent la tête visible est le plus loin de la terre visible, et les pieds visibles en sont le plus près. Il reste donc que vous vouliez parler de la terre tangible, et ainsi que vous déterminiez la position des choses visibles par rapport aux choses tangibles, — contrairement à ce qui a été démontré aux §§ 111 et 112. Les deux provinces distinctes de la vue et du toucher doivent être considérées à part comme si leurs objets n'avaient

aucun commerce et aucune espèce de relation les uns avec les autres pour ce qui est de la distance et de la position.

116. — De plus, ce qui contribue grandement à nos erreurs sur ce sujet, c'est que, lorsque nous pensons aux images peintes sur le fond de l'œil, nous nous représentons la chose comme si nous-mêmes nous regardions le fond de l'œil d'un autre, ou comme si un autre regardait le fond de notre œil à nous et y voyait peintes les images. Soient deux yeux, A et B. Regardant d'une certaine distance les images peintes en B, A les voit renversées, et, pour cette raison, conclut qu'elles sont renversées en B. Mais cela est faux. Ce qui est projeté en petit sur le fond de A, ce sont les représentations de ces images, d'un homme, par exemple, de la terre, etc., qui sont elles-mêmes peintes en B. Et, en outre, l'œil B lui-même, et les objets qui l'entourent, et en même temps une autre terre, sont projetés avec des proportions plus grandes sur A. Or, ces images plus grandes sont considérées par l'œil A comme les objets véritables, et les plus petites seulement comme des représentations en miniature. Et c'est par rapport à ces images plus grandes qu'il détermine la position des images plus petites; de sorte que c'est en comparant le petit homme, avec la grande terre, que A juge que le premier est renversé, c'est-à-dire que les pieds sont plus éloignés de la grande terre et la tête plus rapprochée. Au lieu que si A compare le petit homme à la petite terre, alors il lui paraîtra droit, c'est-à-dire que la tête lui semblera plus éloignée et les pieds plus rapprochés de la petite terre. Mais il ne faut pas oublier que B ne voit pas deux terres comme fait A. Il ne voit que ce qui, chez A, est représenté par les petites images, et par conséquent il jugera

que l'homme est droit. Et, à la vérité, l'homme en B n'est pas renversé, car ses pieds sont près de la terre; mais c'est sa reproduction en A qui est renversée, car c'est là que, dans cette reproduction de l'image d'homme peinte en B, la tête est près de la terre, et les pieds en sont éloignés, — j'entends, de la terre qui est hors de la reproduction des images peintes en B : car, si nous prenons ces représentations en raccourci des images peintes en B, et si nous les considérons en elles-mêmes, et uniquement dans leurs rapports les unes aux autres, elles sont toutes droites, et dans leur position naturelle.

117. — De plus, nous nous trompons, en nous imaginant que ce sont les images des objets extérieurs qui se peignent sur le fond de l'œil. On a fait voir qu'il n'y a aucune ressemblance entre les idées de la vue et les choses tangibles. Il a été démontré également que les objets propres de la vue n'existent pas en dehors de l'esprit. D'où il suit évidemment que les images peintes sur le fond de l'œil ne sont pas la représentation des objets extérieurs. Que chacun interroge ses propres idées, et qu'il me dise ensuite quelle affinité, quelle ressemblance il y a entre une certaine variété et disposition de couleurs, qui constitue l'homme visible ou l'image d'un homme, et cette autre combinaison d'idées fort différentes, sensibles par le toucher, qui composent l'homme tangible. — Mais s'il en est ainsi, comment les idées de la vue en viennent-elles à être considérées comme des images et des représentations, car cela suppose bien qu'elles reproduisent et représentent des originaux, quels qu'ils soient ?

118. — A quoi je réponds : — Dans l'exemple cité plus haut, l'œil A prend les images en raccourci, comprises

dans la représentation de l'autre œil B, pour des images ou copies, dont les archétypes ne sont pas des choses existant en dehors, mais bien les images plus grandes projetées sur son propre fond ; images que lui, A, ne considère pas comme images, mais bien comme des originaux, comme les choses véritables elle-mêmes. Mais si nous supposons un troisième œil C, qui, d'une distance convenable, regarde le fond de A, alors à la vérité les objets qui y sont projetés apparaîtront à C comme des représentations, des images, exactement de même que ceux qui étaient projetés sur B le paraissaient à A.

119. — Pour bien comprendre la chose en question, nous devons distinguer avec grand soin entre les idées de la vue et celles du toucher, entre l'œil visible et l'œil tangible ; car il est bien certain que sur l'œil tangible rien ne se peint ni ne semble se peindre. D'autre part, l'œil visible, aussi bien que tous les autres objets visibles, n'existe, on l'a montré, que dans notre esprit seulement, qui, percevant ses propres idées et les comparant entre elles, appelle les unes images par rapport à d'autres. Si on l'a bien compris, et si l'on se rappelle tout ce qui précède, on reconnaîtra, je pense, qu'il en ressort une véritable et complète explication de l'apparence droite des objets, — phénomène qui, je dois l'avouer, ne me paraît pouvoir être expliqué par aucune des théories de la vision émises jusqu'à ce jour.

120. — Lorsqu'on traite de ces questions, l'emploi du langage peut occasionner bien de l'obscurité et de la confusion, et produire en nous des idées fausses. Car, le langage étant en quelque sorte ajusté aux opinions communes et aux préjugés ordinaires des hommes, il est presque impossible d'exposer la vérité exacte et nue sans de

grandes circonlocutions, des impropriétés, et, pour un lecteur inattentif, d'apparentes contradictions. Je demande donc, une fois pour toutes, à celui qui croira ne pas perdre son temps en en consacrant une partie à comprendre ce que j'ai écrit sur la vision, de vouloir bien ne pas s'attacher à telle ou telle phrase et à telle ou telle expression, mais conclure sincèrement ma pensée de tout l'ensemble et de toute la suite de mon argumentation ; je le prie de laisser autant que possible les mots de côté, pour considérer les pures notions elles-mêmes, et de décider alors si elles sont, ou non, conformes à la vérité et à sa propre expérience.

121. — Nous avons montré de quelle manière l'esprit, par l'intermédiaire des idées visibles, perçoit ou saisit la distance, la grandeur et la position des objets tangibles. J'en viens maintenant à étudier plus particulièrement ce qui a trait à la différence entre les idées de la vue et les idées du toucher qui sont appelées des mêmes noms, et à rechercher s'il y a quelque idée commune aux deux sens. D'après ce que nous avons longuement exposé et établi dans les parties précédentes de ce traité, il est clair qu'il n'y a pas une étendue numérique toujours semblable à elle-même, et perçue à la fois par la vue et par le toucher, mais que les figures et les étendues particulières perçues par la vue, bien qu'elles soient appelées des mêmes noms, et regardées comme les mêmes choses que celles qui sont perçues par le tact, sont néanmoins différentes, et ont une existence tout à fait distincte et indépendante de celles-ci. Aussi la question que nous allons maintenant étudier ne concerne plus les mêmes idées numériques ; mais il s'agit

de savoir s'il existe une seule et même espèce ou catégorie d'idées, qui soit également perceptible par les deux sens ? Ou, en d'autres termes, si l'étendue, la figure et le mouvement perçus par la vue ne sont pas spécifiquement distincts de l'étendue de la figure et du mouvement que perçoit le toucher ?

122. — Mais, avant d'en venir à discuter plus particulièrement cette question, je crois bon de porter ma réflexion sur l'étendue prise abstraitement. Car on en parle beaucoup ; et je suis disposé à penser que, lorsqu'on parle de l'étendue comme d'une idée commune aux deux sens, c'est en supposant tacitement que nous pouvons détacher l'étendue de toutes les autres qualités tangibles et visibles et en former ainsi une idée abstraite, idée qui serait commune à la fois à la vue et au toucher. Nous devons donc entendre par l'étendue prise abstraitement une idée de l'étendue, — par exemple, une ligne ou une surface entièrement dépouillée de toute autre qualité ou circonstance sensible capable de la déterminer, de lui donner une existence particulière ; elle n'est ni noire, ni blanche, ni rouge, elle n'a pas de couleur du tout, ni aucune qualité tangible quelconque, et par conséquent elle n'est pas d'une grandeur finie déterminée ; car ce qui sépare et distingue une étendue d'une autre, c'est toujours quelque qualité ou circonstance par où elles diffèrent entre elles.

123. — Or, je constate que je ne puis ni percevoir, ni imaginer, ni former dans mon esprit, de quelque façon que ce soit, une idée abstraite comme celle qui vient d'être dite. Une ligne ou surface qui ne serait ni noire, ni blanche, ni bleue, ni jaune, etc. , ni longue, ni courte, ni rugueuse, ni polie, ni carrée, ni ronde, etc., est parfaitement incon-

cevable. J'affirme cela du moins pour ce qui me concerne; si les facultés des autres hommes peuvent s'étendre plus loin, et jusqu'où, c'est à eux, plutôt qu'à moi, de le dire.

124. — On dit communément que l'objet de la géométrie, c'est l'étendue abstraite. Mais la géométrie considère des figures : or, la figure c'est la limitation de la grandeur; mais nous avons montré que l'étendue abstraite n'a aucune grandeur finie déterminée; d'où il suit évidemment qu'elle ne peut pas avoir de figure, et par conséquent qu'elle n'est pas l'objet de la géométrie. Je sais bien que c'est un point admis par les philosophes, tant modernes qu'anciens, que toutes les vérités générales se rapportent à des idées universelles abstraites; sans quoi, nous dit-on, il ne pourrait y avoir ni science ni démonstration d'aucune proposition générale en géométrie. Mais il ne me serait pas très difficile, si je le croyais nécessaire à mon dessein présent, de montrer que les propositions et démonstrations géométriques resteraient encore universelles, quand bien même leurs auteurs n'auraient jamais pensé aux idées générales abstraites de triangles ou de cercles.

125. — Après des tentatives réitérées pour saisir l'idée générale de triangle, j'ai constaté qu'elle était tout à fait incompréhensible. Et, à coup sûr, si quelqu'un était capable de me faire concevoir cette idée, ce serait bien l'auteur [admiré à bon droit]¹ de *l'Essai sur l'Entendement humain* : lui, qui s'est si fort distingué de la généralité des écrivains par la clarté et la justesse de tout ce qu'il avance. Voyons donc comment cet auteur célèbre décrit l'idée générale, ou [ce qui revient au même]², l'idée abstraite

(1) Supprimé dans la dernière édition.

(2) Id.

du triangle. « Il ne doit être, dit-il, ni oblique, ni rectangle, ni équilatéral, isocèle ou scalène, mais à la fois tout cela, et rien de tout cela. En fait, c'est quelque chose d'imparfait qui ne peut exister ; c'est une idée, dans laquelle sont unis des éléments empruntés à plusieurs idées différentes et incompatibles. » (*Essai sur l'Entendement humain*, l. IV, ch. VII, § 9.) Telle est l'idée qu'il croit nécessaire au développement de la connaissance, qui est l'objet de la démonstration mathématique, et sans laquelle nous ne pourrions jamais arriver à connaître aucune proposition générale se rapportant aux triangles. [Je suis sûr que, s'il en était vraiment ainsi, il me serait impossible de parvenir à saisir même les premiers éléments de la géométrie : car je n'ai pas la faculté de construire dans mon esprit une idée telle que celle qui vient d'être décrite]¹. Cet auteur accorde qu'il « est besoin de quelque peine et de quelque adresse pour former cette idée générale du triangle » (*Ibid*). Mais, s'il s'était rappelé ce qu'il dit ailleurs, à savoir que « ces idées de modes mixtes, dans lesquelles se trouvent unies des idées incompatibles, ne peuvent même exister dans l'esprit, c'est-à-dire être conçues » (voy. *ibid*, L. III, ch. x, § 33), — si cette déclaration dis-je, s'était représentée à son esprit, il est probable qu'il aurait avoué que, malgré toutes les peines et toute l'adresse dont il pourrait faire preuve, il n'était pas en son pouvoir de former l'idée susdite du triangle, qui manifestement consiste en d'énormes contradictions. Qu'un homme [d'un jugement aussi net]², d'une pensée si forte et si juste et qui attachait une si grande importance aux idées

(1) Supprimé dans la dernière édition.

(2) Id.

claires et précises, ait pu néanmoins parler de la sorte, voilà qui paraît fort surprenant. Mais l'étonnement diminuera, si l'on réfléchit que la source d'où sort cette opinion [des figures et de l'étendue abstraites]¹ est celle même qui a en abondance répandu des erreurs et des difficultés sans nombre, dans toutes les parties de la philosophie et dans toutes les sciences. Mais cette question, prise dans toute son ampleur, est un sujet trop vaste et trop riche pour qu'on y insiste ici. [Je ferai seulement observer que vos métaphysiciens et vos théoriciens semblent posséder des facultés différentes de celles des hommes ordinaires, quand ils parlent de triangles, de cercles, etc., généraux et abstraits, et déclarent si péremptoirement que telle est la matière des éternelles, immuables et universelles vérités de la géométrie]². Mais en voilà assez sur l'étendue abstraite.

126. — Quelques personnes peut-être pourraient penser que l'espace pur, que le vide, que les trois dimensions, sont l'objet à la fois de la vue et du toucher. Mais, bien que nous ayons une très grande propension à croire que les idées d'extériorité et d'espace sont les objets immédiats de la vue, pourtant, si je ne me trompe, il a été clairement démontré, dans les parties précédentes de cet Essai, que c'est là une pure illusion, née d'une rapide et soudaine suggestion de l'imagination, qui associe si étroitement l'idée de la distance aux idées de la vue que nous sommes portés à croire qu'elle est elle-même un objet propre et immédiat de ce sens, jusqu'à ce que la raison vienne corriger cette erreur.

(1) Supprimé dans la dernière édition.

(2) Id.

127. — On vient de montrer qu'il n'y a point d'idées abstraites de la figure et qu'il nous est impossible, quelque précision qu'y mette notre pensée, de construire une idée de l'étendue indépendante de toutes les autres qualités visibles et tangibles, et qui soit commune à la fois à la vue et au toucher. La question qui reste maintenant à traiter est donc celle-ci : les étendues, figures et mouvements particuliers perçus par la vue sont-ils de même espèce que les étendues, figures et mouvements particuliers perçus par le toucher ? Pour répondre, je vais me risquer à poser le principe suivant : — *L'étendue, les figures et les mouvements perçus par la vue sont spécifiquement distincts des idées du toucher que l'on désigne par les mêmes noms ; et rien de ce qui peut passer pour une idée ou pour une classe d'idées, n'est commun aux deux sens.* — Cette proposition peut, sans grande difficulté, être déduite de ce qui a été dit à plusieurs endroits dans cet Essai. Mais comme elle paraît trop éloignée des idées reçues, et contraire aux opinions arrêtées de l'humanité, je vais essayer de la démontrer d'une manière plus particulière et plus développée par les arguments suivants :

128. — 1^o Lorsque, en percevant une idée, je la range dans telle ou telle classe, c'est, ou bien parce que je la perçois de la même manière que les idées de la classe dans laquelle je la range, ou bien parce qu'elle a de la ressemblance et de la conformité avec elles, ou qu'elle m'affecte de la même façon. En un mot, cette idée ne doit pas être entièrement nouvelle, mais il faut qu'elle contienne quelque chose d'ancien et de perçu antérieurement par moi. Elle doit, dis-je, avoir au moins assez de caractères com-

muns avec les idées que j'ai déjà connues et nommées pour me permettre de lui donner le même nom qu'à celles-ci. Mais il a été clairement établi, si je ne me trompe, qu'un aveugle de naissance, au moment où il recouvre la vue, ne pourrait s'imaginer que les choses qu'il voit soient de même nature que les objets qu'il touche, ou même aient quelque chose de commun avec eux ; il penserait au contraire qu'elles forment une nouvelle classe d'idées, perçues d'une manière nouvelle, et entièrement différentes de tout ce qu'il avait jamais perçu auparavant. De telle sorte qu'il ne leur donnerait point les mêmes noms et qu'il ne les considérerait point comme de la même espèce que toutes les choses connues par lui jusque-là. [Et sûrement le jugement d'un homme aussi exempt de toute idée préconçue mérite plus de confiance en cette question que les sentiments de la majorité des hommes, qui, en cela comme en beaucoup presque tout le reste, se laissent conduire par la coutume et par les suggestions mensongères du préjugé plutôt que par la raison et par la froide réflexion ¹.]

129. — 2^o Tout le monde admet que la lumière et les couleurs constituent une classe ou une espèce entièrement différente des idées du toucher, et personne ne dira, j'imagine, qu'elles puissent être perçues par ce sens. Mais il n'y a pas d'autre objet immédiat de la vue que la lumière et les couleurs. On peut donc en tirer cette conséquence directe qu'il n'y a point d'idée commune à l'un et à l'autre sens.

130. — C'est une opinion en faveur même auprès de ceux qui ont réfléchi et qui ont écrit avec le plus de soin sur nos idées et sur la manière dont elles pénètrent dans

(1) Supprimé dans la dernière édition.

l'entendement, que, dans les perceptions de la vue, il y a quelque chose de plus que la seule lumière et les seules couleurs avec leurs variations. [L'éminent]¹ M. Locke dit de la vue qu'elle est « le plus compréhensif de tous nos sens, que c'est elle qui transmet à nos esprits les idées de lumière et de couleurs, qui appartiennent particulièrement à ce sens seul, et aussi les idées très différentes d'espace, de figure et de mouvement. » (*Essai sur l'entendement humain*, liv. III, ch. ix, §. 9.) L'espace ou la distance, nous l'avons montré, ne sont pas plus l'objet de la vue que de l'ouïe. (Voy. § 46.) Et, pour la figure et l'étendue, je laisse à quiconque voudra examiner avec calme ses propres idées claires et distinctes, de décider si aucune idée lui est immédiatement et proprement apportée par la vue, à la seule exception de la lumière et des couleurs ; ou s'il lui est possible de construire distinctement dans son esprit une idée abstraite de l'étendue visible ou de la figure, indépendamment de toute couleur ; et, d'autre part, s'il peut concevoir la couleur en dehors de l'étendue visible ? Pour ma part, je dois confesser que je suis incapable d'atteindre à une si grande délicatesse d'abstraction. Je sais très certainement que, au sens strict, je ne vois que de la lumière et des couleurs avec leurs diverses nuances et variations. Celui qui, en outre, perçoit par la vue des idées fort différentes et distinctes de celles-ci, possède cette faculté à un degré plus parfait et plus compréhensif que moi, qui ne puis y prétendre. Il faut bien avouer sans doute que, par l'intermédiaire de la lumière et des couleurs, d'autres idées très différentes sont suggérées à mon

(1) Supprimé dans la dernière édition.

esprit. Mais il en est de même pour l'ouïe qui, outre les sons, qui relèvent particulièrement de ce sens, suggère encore, par leur intermédiaire, non seulement l'espace, la figure et le mouvement, mais aussi toutes les autres idées quelles qu'elles soient, qui peuvent être exprimées par des mots.

131. — 3° C'est, je pense, un axiome universellement admis, que « des quantités de même espèce peuvent être ajoutées les unes aux autres et former une somme entière ». Les mathématiciens ajoutent des lignes à des lignes, mais ils n'ajoutent pas une ligne à un solide et ils ne conçoivent pas ce solide comme formant une somme avec une surface. Ces trois sortes de quantités étant considérées comme incapables d'être jamais additionnées ensemble, et par conséquent d'être comparées les unes avec les autres selon les différentes méthodes de proportion, les mathématiciens estiment pour cette raison qu'elles sont entièrement disparates et hétérogènes. Maintenant, essayez d'ajouter par la pensée une ligne ou une surface visible à une ligne ou à une surface tangible, de manière à les concevoir comme formant une somme continue ou un tout ! Ceux qui en sont capables peuvent regarder ces quantités comme homogènes ; mais ceux qui ne le sont point doivent, en vertu de l'axiome précédent, les regarder comme hétérogènes. [Je reconnais pour moi que j'appartiens à cette seconde catégorie ¹.] Je puis concevoir qu'on ajoute l'une à l'autre une ligne bleue et une ligne rouge, de manière à faire une somme et à former une ligne continue. Mais faire, par la pensée, une ligne continue d'une ligne visible

(1) Supprimé dans la dernière édition.

et d'une ligne tangible ajoutées l'une à l'autre, c'est, à mon sens, une tâche de beaucoup plus difficile et même insurmontable, et je laisse à la réflexion et à l'expérience de chacun en particulier de décider la question pour son propre compte.

132. — Une confirmation plus complète de notre opinion peut être tirée de la solution du problème de M. Molyneux que M. Locke a publiée dans son *Essai* ; je vais poser le problème tel qu'il y est exposé, et donner en même temps l'opinion de M. Locke sur le sujet : « Supposez un aveugle de naissance, maintenant adulte, auquel on ait appris à distinguer par le toucher entre un cube et une sphère de même métal et à peu près de la même grosseur, de manière à ce qu'il puisse dire en touchant l'un et l'autre corps lequel est le cube et lequel est la sphère. Supposez alors que le cube et la sphère soient placés sur une table et que l'aveugle recouvre la vue. On demande si, par la vue, et avant de les avoir touchés, il pourrait maintenant distinguer et dire quel est le globe et quel est le cube. — A cela, le pénétrant et judicieux inventeur du problème répond : non. Car bien que l'aveugle ait acquis l'expérience de la manière dont un globe et dont un cube affectent son toucher, il n'a pourtant pas encore expérimenté que ce qui affecte son toucher de telle ou telle manière doit aussi affecter sa vue de telle ou telle manière ; ou qu'un angle protubérant du cube qui exerce sur sa main une pression inégale aura pour son œil l'apparence qu'il a en effet dans le cube. — Je m'accorde avec ce penseur, que je suis fier d'appeler mon ami, dans la réponse qu'il donne ainsi à son problème, et je crois que l'aveugle, à la première vue, serait incapable de dire avec certitude quel est le globe et quel

est le cube, tant qu'il se contenterait de les regarder. » (*Essai sur l'Entendement humain*, II, 9, 8.)

133. — Or, si une surface carrée perçue par le toucher était de même espèce qu'une surface carrée perçue par la vue, il est certain que l'aveugle dont il s'agit pourrait reconnaître la surface carrée aussitôt qu'il la verrait. Il n'y aurait rien de plus dans ce cas que l'introduction dans son esprit par une nouvelle voie d'une idée avec laquelle il s'était déjà familiarisé. Donc, puisque l'on suppose qu'il sait par le toucher qu'un cube est un corps limité par des surfaces carrées et qu'une sphère n'est pas limitée par des surfaces carrées, si l'on admet qu'un carré visible et un carré tangible diffèrent seulement *in numero*, il en résulte que l'aveugle pourrait reconnaître, à la marque infailible des surfaces carrées, quel corps est le cube et quel corps ne l'est pas, rien qu'en les voyant. Nous devons donc reconnaître, ou bien que l'étendue et les figures visibles sont spécifiquement distinctes de l'étendue et des figures tangibles, ou bien que, s'il en est autrement, la solution du problème donnée par ces deux hommes [très]¹ profonds et [très] ingénieux est erronée.

134. — On pourrait alléguer encore beaucoup d'autres preuves de la proposition que j'ai avancée. Mais ce que j'ai dit est suffisant, si je ne me trompe, pour convaincre quiconque voudra y prêter une attention réfléchie. Quant à ceux qui ne voudront pas se donner la peine d'un petit effort de pensée, j'aurais beau multiplier les paroles, je ne réussirais jamais à leur faire comprendre la vérité, ni à leur donner une idée juste de ce que je veux dire.

(1) Supprimé dans la dernière édition.

135. — Je ne puis pas abandonner le problème mentionné plus haut sans quelques réflexions à ce sujet. On a montré avec évidence qu'un aveugle de naissance ne saurait pas, à la première vue, désigner les choses qu'il verrait par les termes qu'il avait l'habitude d'appliquer aux idées du toucher. (Cf. § 106.) Cube, sphère, table, sont des mots qu'il a connus comme s'appliquant aux choses que l'on perçoit par le toucher, mais jamais il n'a su qu'on pût les appliquer à des choses parfaitement intangibles. Ces mots, dans l'acception qui lui était habituelle, désignaient toujours dans son esprit des corps ou des choses solides perçues par la résistance qu'elles opposaient. Mais il n'y a point de solidité, de résistance ni de poussée, dont la vue donne la perception. Bref, les idées de la vue sont toutes de nouvelles perceptions, auxquelles il n'y a point de noms attachés dans son esprit; il ne peut donc comprendre ce qu'on lui dit au sujet de ces perceptions. Et lui demander, des deux corps qu'il voyait placés sur la table, lequel était la sphère et lequel était le cube, c'était lui poser une question parfaitement dérisoire et inintelligible; car rien de ce qu'il voyait n'était capable de suggérer à sa pensée l'idée d'un corps, d'une distance, ni, en général, d'aucune chose qu'il connût déjà.

136. — C'est une erreur de croire qu'une même chose affecte à la fois la vue et le toucher. Si le même angle ou le même carré qui est l'objet du toucher était aussi l'objet de la vision, qu'est-ce qui empêcherait l'aveugle, dès ses premiers regards, de le reconnaître? Car bien que la manière dont le corps affecte la vue soit différente de celle dont il affecte le toucher, comme il y a aussi, en plus de cette manière ou circonstance qui est nouvelle et inconnue,

l'angle ou figure, qui est ancien et connu, l'aveugle ne peut manquer de le reconnaître.

137. — Après avoir démontré que la figure et l'étendue visibles d'une part, la figure et l'étendue tangibles de l'autre, ont une nature complètement différente et hétérogène, il nous reste à nous occuper du mouvement. Or il semble qu'il n'y a pas besoin d'autre preuve pour établir que le mouvement visible est d'autre sorte que le mouvement tangible ; car c'est un corollaire évident de ce que nous avons démontré au sujet des différences qui existent entre l'étendue visible et l'étendue tangible. Mais, pour en donner une preuve plus complète et plus expresse, il nous suffira de faire observer qu'un homme qui n'aurait pas encore usé de la vue ne pourrait pas, en voyant pour la première fois, connaître le mouvement. D'où cette conséquence évidente, que le mouvement perceptible par la vue n'est pas de même espèce que le mouvement perceptible par le toucher. Voici comment je prouve la proposition qui précède. Par le toucher, l'homme ne pouvait percevoir aucun mouvement, mais seulement ce qui était en haut ou en bas, à droite ou à gauche, plus près ou plus loin, par rapport à lui ; en dehors de ces perceptions et de leurs diverses variétés ou complications, il n'était pas possible qu'il eût la moindre idée du mouvement. Par conséquent il ne saurait considérer comme du mouvement ni désigner du nom de mouvement aucune idée qu'il ne pourrait pas faire entrer dans l'une ou dans l'autre de ces espèces particulières d'idées. Mais, d'après le § 95, il est évident que, par l'acte pur et simple de la vision, il ne pourrait connaître le mouvement comme ayant lieu en haut ou en bas, à droite ou à gauche, ni dans aucune autre direction pos-

sible. De là je conclus qu'il ne pourrait pas du tout connaître le mouvement, en voyant pour la première fois. Quant à l'idée abstraite de mouvement, je ne gaspillerai point le papier en son honneur, mais je laisserai à mon lecteur d'en tirer le meilleur parti possible. Pour moi, elle m'est complètement inintelligible.

138. — La considération du mouvement peut fournir un nouveau champ à l'investigation. Mais, puisque la manière dont l'esprit saisit par la vue le mouvement des objets tangibles et les divers degrés de ce mouvement peut être aisément déduite de ce qui a été déjà dit touchant la manière dont ce sens suggère les distances, grandeurs et positions diverses de ces objets, je ne développerai pas plus au long ce sujet ; mais je vais rechercher ce que l'on peut alléguer avec le plus d'apparence de raison contre la proposition dont nous avons démontré la vérité ; car dans une question où l'on a à lutter contre un préjugé si puissant, une démonstration pure et simple de la vérité suffirait difficilement. Nous devons encore satisfaire aux scrupules que les hommes pourraient invoquer en faveur de leurs idées préconçues, montrer quelle est l'origine de l'erreur, comment elle est venue à se répandre, et apporter le plus grand soin à découvrir et à déraciner ces fausses croyances qu'un antique préjugé pourrait avoir implantées dans l'esprit.

139. — Premièrement donc, on demandera comment il se fait que l'étendue et les figures visibles arrivent à être désignées du même nom que l'étendue et les figures tangibles, si elles ne sont point de la même espèce que celles-ci ? Car il faut qu'il y ait quelque chose de plus que la fantaisie ou que le hasard pour produire une coutume

aussi constante et aussi universelle que celle-là, coutume qui a prévalu dans tous les siècles et dans tous les pays du monde, et parmi toutes les classes de l'humanité, parmi les savants aussi bien que parmi les ignorants.

140. — A quoi je réponds que nous ne pouvons pas plus inférer qu'un carré visible et un carré tangible sont de la même espèce de ce qu'on les appelle par un même nom, que nous ne pouvons dire qu'un carré tangible et le monosyllabe ¹ composé de six lettres par lequel on le désigne sont de la même espèce, parce qu'on les appelle tous les deux d'un même nom. On est habitué à appeler du même nom les mots écrits et les choses que ces mots signifient ; car, comme l'on ne considère point les mots dans leur nature propre, mais seulement en tant qu'ils sont les signes des choses, il eût été superflu et en dehors de l'objet du langage de leur donner des noms différents de ceux des choses qu'ils désignent. Ici encore la même raison est de mise. Les figures visibles sont les signes des figures tangibles ; et, d'après le § 59, il est évident que ce n'est guère en elles-mêmes que l'on considère les figures visibles, mais presque uniquement à cause de leur connexion avec les figures tangibles ; dont elles sont naturellement destinées à être les signes. Et, comme ce langage de la nature ne varie point avec les époques ni avec les pays, il en résulte qu'en tout temps et en tout lieu les figures visibles sont appelées des mêmes noms que les figures tangibles respectivement suggérées par elles : et cela ne veut pas dire pourtant qu'elles se ressemblent ni qu'elles soient d'une même espèce.

(1) En anglais, *square*.

141. — Mais, direz-vous, assurément un carré tangible ressemble plus à un carré visible qu'à un cercle visible : il a quatre angles et le même nombre de côtés ; le carré visible en a tout autant, — tandis que le cercle visible n'a rien de semblable, limité qu'il est par une courbe uniforme, sans lignes droites ni angles, ce qui le rend incapable de représenter le carré tangible, mais très propre à représenter le cercle tangible. D'où il résulte clairement que les figures visibles sont les modèles des figures tangibles respectivement représentées par elles, ou sont de la même espèce ; qu'elles sont semblables à celles-ci, et, de par leur nature propre, capables de les représenter, puisqu'elles sont de la même sorte ; et enfin qu'elles ne sont à aucun égard des signes arbitraires, comme les mots.

142. — Voici ma réponse. Il faut reconnaître que le carré visible convient mieux que le cercle visible pour représenter le carré tangible, mais ce n'est pas qu'il lui ressemble davantage, ni qu'il soit davantage de la même espèce ; c'est parce que le carré visible contient en lui plusieurs parties distinctes, par lesquelles sont représentées les parties distinctes correspondantes du carré tangible, tandis que le cercle visible ne les contient pas. Le carré tangible a quatre côtés distincts et égaux, de même qu'il a quatre angles distincts et égaux. Il est donc nécessaire que la figure visible qui sera la plus propre à le représenter contienne quatre parties égales et distinctes, correspondant aux quatre côtés du carré tangible ; de même elle doit contenir quatre autres parties égales et distinctes, servant à désigner les quatre angles égaux du carré tangible. Et en effet, nous voyons que les figures visibles contiennent en elles des parties visibles distinctes, répondant

aux parties tangibles distinctes des figures qu'elles désignent ou qu'elles suggèrent.

143. — Mais il n'en résultera pas qu'aucune figure visible soit semblable à la figure tangible correspondante, ni qu'elle soit de la même espèce, à moins que l'on ne démontre que, non seulement le nombre, mais aussi l'espèce des parties sont les mêmes dans les deux figures. Pour éclaircir ceci, je ferai observer que les figures visibles représentent les figures tangibles presque de la même manière que les mots écrits représentent les sons. Or, à ce point de vue, les mots ne sont pas arbitraires ; car ce n'est point indifféremment qu'un mot écrit exprime tel ou tel son. Mais il est indispensable que chaque mot contienne autant de caractères distincts qu'il y a d'éléments variés dans le son exprimé par ce mot. Ainsi, la lettre simple « a » est propre à noter un son simple et uniforme, et le mot « adultère ¹ » est fait pour représenter le son qui lui est attaché ; or, comme dans la formation de ce son, il y a huit modes différents d'émission, ou de mouvements imprimés à l'air par les organes de la parole, et comme chacun de ces modes produit une différence de son, il convenait que le mot représentant ce son fût composé d'autant de caractères distincts, de manière à représenter chacune des différences particulières ou des parties du son entier. Et cependant personne ne dira, j'imagine, que la lettre simple « a » ou que le mot « adultère » sont semblables aux sons qu'ils représentent respectivement, ou sont de la même espèce. C'est arbitrairement sans doute que, d'une manière générale, les lettres d'une langue quel-

(1) En anglais, *adultery*.

conque représentent des sons ; mais, quand la convention est une fois établie, ce n'est plus arbitrairement que les diverses combinaisons de lettres représenteront tel ou tel son particulier. Je laisse au lecteur le soin de continuer et d'appliquer ce raisonnement dans ses réflexions personnelles.

144. — Il faut avouer que nous sommes moins entraînés à confondre les autres signes avec les choses signifiées ou à les ranger dans une même espèce, que lorsqu'il s'agit des idées visibles et des tangibles. Mais une simple remarque nous en montrera la raison, sans qu'il soit besoin de supposer qu'elles sont de même nature. Ces signes sont constants et universels ; nous avons appris leur connexion avec les idées tangibles dès notre première entrée dans le monde ; depuis lors, presque à chaque moment de notre vie, cette connexion s'est sans cesse présentée à notre pensée, s'attachant davantage à notre esprit et le saisissant plus profondément. Quand nous remarquons que les signes sont variables et d'institution humaine, quand nous nous souvenons qu'il y eut un temps où ils n'étaient point associés dans notre esprit à ces choses qu'ils suggèrent aujourd'hui si rapidement, mais où leur signification s'apprenait par le lent progrès de l'expérience, cette pensée nous empêche de les confondre. Mais, quand nous trouvons que les mêmes signes suggèrent les mêmes choses dans le monde entier, lorsque nous connaissons qu'ils ne sont point d'institution humaine, que nous ne pouvons nous souvenir d'avoir jamais appris leur signification et qu'il nous semble, au contraire, que, dès le premier regard, ils nous auraient suggéré les mêmes choses qu'ils nous suggèrent aujourd'hui, tout cela nous persuade qu'ils sont de la même espèce que les choses respectivement représentées par eux et que

c'est en vertu d'une ressemblance naturelle qu'ils les suggèrent à notre esprit.

145. — Ajoutez à cela que, toutes les fois que nous examinons soigneusement un objet, en dirigeant successivement l'axe optique sur chacun de ses points, il y a certaines lignes et figures, décrites par le mouvement de la tête ou de l'œil, qui, bien que perçues en réalité par le tact, néanmoins se mêlent pour ainsi dire de telle manière aux idées de la vue, que nous sommes presque forcés de croire qu'elles relèvent de ce sens. En outre, les idées de la vue pénètrent dans l'esprit plusieurs à la fois, sans se confondre et sans se mêler, ce qui n'a pas lieu d'ordinaire au même degré pour les autres sens, à l'exception du toucher. Les sons, par exemple, que l'on perçoit en un même instant, sont aptes à se fondre, si je puis dire, en un son unique ; mais nous pouvons percevoir en même temps beaucoup d'objets visibles différents qui restent tout à fait séparés et distincts les uns des autres. Or, l'étendue tangible étant formée de plusieurs parties distinctes coexistantes, nous pouvons tirer de là une autre raison qui nous dispose à imaginer une ressemblance ou une analogie entre les objets immédiats de la vue et du toucher. Mais rien certainement ne contribue davantage à les mélanger et à les confondre ensemble que la connexion étroite et rigoureuse qu'ils ont les uns avec les autres. Nous ne pouvons ouvrir les yeux sans que les idées de distance, de corps et de figures tangibles, soient suggérées par les idées de la vue. Le passage des idées visibles aux idées tangibles est si rapide, si brusque et si inaperçu que nous pouvons à peine nous empêcher de les regarder au même titre les unes et les autres comme les objets immédiats de la vision.

146. — Le préjugé qui s'appuie sur ces motifs, quelles que soient d'ailleurs les autres causes qu'on puisse lui assigner, s'enfonce si profondément dans nos entendements, qu'il est impossible, à moins d'un effort opiniâtre et d'un sérieux travail d'esprit, de s'en débarrasser complètement. Mais la répugnance que nous éprouvons pour rejeter une opinion ne peut pas être une preuve de sa vérité pour quiconque examine ce qui a été déjà démontré sur nos préjugés au sujet de la distance, de la grandeur et de la situation des objets, préjugés si familiers à nos esprits, si fortement établis et si invétérés, qu'ils laissent difficilement place à la plus évidente démonstration.

147. — En somme, nous pouvons, je crois, conclure avec assurance que les objets propres de la vision constituent le langage universel de la nature, qui, par ce moyen, nous enseigne à régler nos actions de manière à acquérir les choses qui sont nécessaires à la conservation et au bien-être de notre corps, et aussi à éviter tout ce qui peut le blesser ou le détruire. C'est par les informations qu'ils nous donnent que nous sommes surtout guidés dans toutes les affaires et dans toutes les occupations de la vie. Et la manière dont ils nous indiquent les objets placés hors de nous et dont ils en sont les signes est la même que pour les langages et les signes d'institution humaine ; c'est-à-dire qu'ils ne nous suggèrent point les choses signifiées en vertu de quelque ressemblance ou identité de nature, mais seulement par une association habituelle que l'expérience nous a fait remarquer entre eux.

148. — Supposez qu'un homme, qui est resté toujours

aveugle, entende son guide lui dire qu'après avoir fait tant de pas il arrivera au bord d'un précipice ou qu'il sera arrêté par un mur : ces paroles ne lui sembleront-elles pas merveilleuses et surprenantes ? Il ne pourra concevoir qu'il soit possible à des mortels de former de semblables prédictions, qui lui paraissent aussi étranges et aussi inexplicables que les prophéties le semblent à d'autres. Même ceux qui ont le bonheur de jouir de la faculté de la vue peuvent pourtant y trouver (quoique l'habitude les y rende moins attentifs) des motifs suffisants d'admiration. L'art merveilleux, l'habileté avec laquelle la vue est adaptée aux fins et aux objets auxquels elle était évidemment destinée ; l'étendue immense, le nombre et la variété des choses qu'elle suggère à la fois, avec tant de facilité, de rapidité et de plaisir, — tout cela nous apporte des sujets de longue et agréable méditation, et semble propre, mieux que toute autre considération, à nous faire entrevoir, comme par une analogie lointaine et un vague pressentiment, des choses qui sont placées au-dessus de ce que nous pouvons découvrir et comprendre avec certitude dans notre état présent.

149. — Je n'ai pas l'intention de me donner beaucoup de peine pour tirer les corollaires de la théorie que je viens d'exposer. Si elle résiste à l'examen, d'autres pourront employer leurs pensées à l'étendre plus loin, aussi loin qu'ils le jugeront convenable, et l'appliquer aux différents objets qui peuvent s'y rattacher. Je ne puis pas me retenir pourtant de faire quelques recherches sur l'objet de la géométrie, car le sujet dont nous nous sommes occupés y amène naturellement. Nous avons montré qu'il

n'existe rien de semblable à l'idée de l'étendue abstraite, et qu'il y a deux espèces d'étendue et de figures sensibles qui sont entièrement différentes, distinctes et hétérogènes. Maintenant il est naturel de rechercher laquelle est l'objet de la géométrie.

150. — Il y a plusieurs choses qui, à première vue, nous portent à regarder la géométrie comme se rapportant à l'étendue visible. L'usage constant des yeux, et dans les parties pratiques et dans les parties théoriques de cette science, est pour beaucoup dans cette opinion. Il semblerait sans doute étrange à un mathématicien que l'on prétendît le convaincre que les diagrammes aperçus par lui sur le papier ne sont pas les figures — et même ne ressemblent pas aux figures qui sont le sujet de la démonstration : car l'opinion contraire est considérée comme une vérité indiscutable, non seulement par les mathématiciens, mais aussi par ceux qui s'appliquent d'une manière plus particulière à l'étude de la logique, je veux dire qui examinent la nature de la science, de la certitude et de la démonstration ; et, parmi les raisons qu'ils donnent de la clarté et de l'évidence extraordinaires de la géométrie, ils s'appuient en particulier sur ce que, dans cette science, les raisonnements sont affranchis de tous les inconvénients qui accompagnent l'emploi de signes arbitraires, les idées mêmes étant copiées et exposées à la vue sur le papier. Par parenthèse, je laisse à examiner comment cela peut s'accorder avec cette autre assertion que les idées abstraites sont l'objet de la démonstration géométrique.

151. — Pour arriver à une solution sur ce point, nous n'avons qu'à appeler l'attention sur ce qui a été dit dans

les §§ 59, 60, 61, où il a été démontré que l'on considère peu les étendues visibles en elles-mêmes, qu'elles n'ont point de grandeur fixe et déterminée et que, pour mesurer, les hommes procèdent en rapportant seulement une étendue tangible à une autre étendue tangible. Toutes ces remarques montrent avec évidence que l'étendue et les figures visibles ne sont pas l'objet de la géométrie.

152. — Aussi est-il évident que les figures visibles ont, en géométrie, le même emploi que les mots. Et l'on pourrait regarder les uns aussi bien que les autres comme les objets de cette science ; car ni les uns ni les autres ne s'y rapportent, si ce n'est en tant qu'ils représentent ou qu'ils suggèrent à l'esprit les figures tangibles particulières auxquelles ils sont associés. Il y a, il est vrai, cette différence entre la représentation des figures tangibles par le moyen des figures visibles et celle des idées par le moyen des mots, que cette dernière est variable, incertaine, et dépend absolument du choix arbitraire des hommes, tandis que la première est fixe et immuable, la même dans tous les temps et dans tous les lieux. Un carré visible, par exemple, suggère à l'esprit la même figure tangible en Europe et en Amérique. D'où il suit que la voix de la nature, en parlant à nos yeux, n'est pas exposée à ces contresens et à cette ambiguité auxquels les langages de convention humaine ne peuvent pas échapper. C'est à cela qu'on peut, dans une certaine mesure, attribuer l'évidence et la clarté particulières des démonstrations géométriques.

153. — Quoique ce qui a été dit déjà puisse suffire à montrer quelle solution il faut admettre relativement à l'objet de la géométrie, néanmoins, pour éclaircir plus complète-

ment cette question, je supposerai le cas d'une intelligence ou d'un esprit incorporel, que l'on supposera posséder une vue parfaite, c'est-à-dire une perception claire des objets propres et immédiats de la vision, mais absolument privé du sens du toucher. Qu'un tel être puisse se trouver dans la nature ou non, je n'ai pas à le rechercher : il suffit que la supposition ne soit pas en elle-même contradictoire. Examinons maintenant quels progrès un tel être serait capable de faire en géométrie. Cette recherche nous amènera à voir plus clairement s'il se peut, que les idées de la vue soient l'objet de cette science.

154. — D'abord il est certain que l'intelligence dont je viens de parler ne pourrait avoir aucune idée d'un solide ou d'une quantité à trois dimensions, puisqu'elle n'a aucune idée de distance. Nous sommes, il est vrai, enclins à croire que la vue nous donne les idées d'espace et de solide ; cela vient de ce que nous nous imaginons voir, à proprement parler, la distance, et certaines parties d'un objet à une plus grande distance que les autres ; or il a été démontré que cela résulte de l'expérience que nous avons faite de la connexion qui existe entre les idées du toucher et telles ou telles autres idées relevant de la vision. Mais l'intelligence dont il s'agit n'a, selon notre supposition, aucune expérience du toucher. Il lui serait impossible, par conséquent, de juger comme nous, ni d'avoir aucune idée, de la distance, de l'extériorité, de la profondeur, ni, par suite, de l'espace ou du corps, soit par perception immédiate, soit par suggestion. D'où il ressort qu'elle ne peut avoir aucune idée des parties de la géométrie qui se rapportent à la mesure des solides ou à leurs surfaces convexes ou concaves et qui traitent des propriétés des

lignes engendrées par la section d'un solide. La conception de chacune de ces parties est hors de la portée de ses facultés.

155. — De plus, cette intelligence ne peut comprendre la manière dont les géomètres décrivent une ligne droite, ou un cercle, la règle et le compas, ainsi que l'usage de ces instruments étant choses dont il lui est impossible d'avoir la moindre notion. Et elle n'aura pas moins de peine à concevoir la superposition d'un plan ou d'un angle sur une autre figure semblable pour prouver leur égalité, puisque cela suppose quelque idée de la distance ou de l'espace extérieur. Tout cela montre avec évidence que notre intelligence pure ne pourrait jamais arriver à connaître même les premiers éléments de la géométrie plane. Et peut-être trouvera-t-on, par une recherche sérieuse, qu'elle ne peut pas plus avoir l'idée des figures planes qu'elle ne peut avoir celle des solides; quelque idée de la distance est en effet nécessaire pour former l'idée d'un plan géométrique, comme il apparaîtra à quiconque voudra réfléchir quelque peu sur ce sujet.

156. — Tout ce qui est proprement perçu par la vue se réduit aux seules couleurs avec leurs variations, et aux différents degrés d'ombre et de lumière; mais la perpétuelle instabilité et la rapidité de ces objets immédiats de la vue ne permettent pas d'en disposer à la façon des figures géométriques, et il ne serait utile en rien qu'il en fût autrement. Il est vrai que l'on peut percevoir simultanément plusieurs de ces objets et que l'on aperçoit un plus grand nombre de ceux-ci et un moins grand nombre de ceux-là; mais calculer avec soin leur grandeur, établir des rapports déterminés et précis entre des choses si variables et si peu

fixes, à supposer que cela fût possible, ce ne serait là qu'un travail insignifiant et qu'un pur badinage.

157. — Plusieurs hommes de mérite semblent être d'avis, je dois l'avouer, que les surfaces unies ou planes sont les objets immédiats de la vue, tout en reconnaissant qu'il n'en est pas de même pour les solides. Et cette opinion s'appuie sur une observation tirée de la peinture : dans la peinture, disent ces personnes, ce qui s'imprime immédiatement dans l'esprit, ce sont seulement des idées de plans diversement colorés, qui, par un acte rapide du jugement, sont transformés en solides. Mais avec un peu d'attention, nous trouverons que les plans dont il est ici question comme d'objets immédiats de la vue ne sont point des plans visibles, mais des plans tangibles. Car, lorsque nous disons que les tableaux sont des surfaces planes, nous entendons par là qu'ils apparaissent au toucher comme lisses et unis. Mais alors, cette nature lisse et unie, ou, en d'autres termes, cette « planéité » du tableau, n'est point perçue immédiatement par la vue, car il apparaît à l'œil comme varié et multiforme,

158. — De tout cela nous pouvons conclure que les surfaces planes ne sont pas plus que les solides les objets immédiats de la vue. Ce que nous voyons, au sens strict, ce ne sont pas des solides, ni même des plans diversement colorés, c'est seulement une diversité de couleurs. Quelques-unes de ces perceptions suggèrent à l'esprit des solides et d'autres des figures planes, précisément selon la connexion que l'expérience nous a fait constater entre les figures du toucher et les figures de la vue ; et ainsi la vue saisit les surfaces planes de la même manière que les solides ; les unes et les autres nous sont également suggé-

rées par les objets immédiats de la vue, en conséquence de quoi on les nomme respectivement plans et solides. Mais bien qu'elles soient appelées des mêmes noms que les choses désignées par elles, elles sont néanmoins absolument différentes de nature, ainsi qu'il a été démontré.

159. — Ce qu'on vient de dire suffit, si je ne me trompe, à trancher la question que nous nous sommes proposé d'examiner, au sujet de la possibilité pour un pur esprit, tel que nous l'avons décrit, de connaître la géométrie. Il nous est, il est vrai, fort difficile d'entrer exactement dans les pensées d'une semblable intelligence, car nous ne pouvons pas, sans beaucoup de peine, séparer habilement et démêler dans notre esprit les objets propres de la vue et ceux du toucher qui leur sont connexes. Une telle tâche est assurément presque impossible à accomplir d'une manière complète ; et cela ne doit pas nous sembler étrange, si nous considérons combien il est difficile à quelqu'un d'entendre prononcer à ses oreilles les mots de sa langue maternelle, qui lui est familière, sans en comprendre le sens. Quelque effort qu'il fasse pour séparer la signification des mots et leur son, cette association pénétrera pourtant dans son esprit, et il trouvera une extrême difficulté, sinon une impossibilité absolue, à se mettre exactement dans la situation d'un étranger qui, absolument ignorant de cette langue, n'est affecté que par les sons eux-mêmes et ne perçoit pas le sens qui leur est attaché.

160. — Il est clair à présent, je suppose, que ce n'est ni l'étendue abstraite ni l'étendue visible qui fait l'objet de la géométrie ; c'est peut-être faute d'avoir fait cette distinction que l'on s'est créé bien des difficultés et donné un mal inutile dans les mathématiques.

[Tout ce que je puis dire pour moi¹, c'est qu'une idée de ce genre s'est présentée à mon esprit, idée que je suis forcé, après l'examen le plus scrupuleux et le plus répété, de tenir pour vraie, et qui cependant semble si éloignée de la route ordinaire de la géométrie, que je ne sais si je ne serai pas accusé de présomption en la publiant, dans un siècle où cette science a pris un développement si puissant grâce à des méthodes nouvelles ; de ces découvertes modernes, aussi bien que des anciennes, une grande part est exposée peut-être à perdre de sa réputation, et la grande ardeur avec laquelle les hommes se livrent à l'étude d'une géométrie abstraite et subtile pourrait tomber, si ce qui me semble évident, à moi et aux quelques personnes auxquelles j'ai fait part de mes idées, se trouvait l'être en effet.]

(1) Tout ce passage est supprimé dans la dernière édition, où la première phrase du § 160 forme la conclusion du § 159 et de l'Essai tout entier.



TABLE

DE L'ESSAI D'UNE NOUVELLE THÉORIE DE LA VISION

1. But de l'ouvrage.	3
2. La distance, en elle-même, est invisible.	3
3. Une distance éloignée est perçue plutôt par l'expérience que par les sens.	3
4. Opinion d'après laquelle une distance proche serait perçue par l'angle des axes optiques.	4
5. Différence entre cette façon de percevoir la distance et la précédente.	4
6. Une proche distance serait aussi perçue par les rayons divergents.	4
7. Cette explication ne fait pas appel à l'expérience.	5
8. Ce sont les explications communes, mais elles ne sont pas satisfaisantes.	5
9. Quelques idées sont perçues par l'intermédiaire d'autres idées.	5
10. Aucune idée qui n'est pas elle-même perçue ne peut en faire percevoir une autre.	6
11. La distance est perçue par le moyen de quelque autre idée.	6
12. Les lignes et les angles mentionnés dans les traités d'optique ne sont pas eux-mêmes perçus.	6
13. Par conséquent, l'esprit ne perçoit pas la distance par des lignes et des angles.	7
14. C'est aussi parce qu'ils n'ont pas d'existence réelle.	7
15. Et parce qu'ils sont insuffisants à expliquer les phénomènes.	7

16. Les idées qui suggèrent la distance sont : 1 ^o la sensation provenant du mouvement des yeux	7
17. Entre cette sensation et la distance il n'y a aucune connexion nécessaire	8
18. Il n'y a guère lieu de se tromper sur ce point	8
19. Nul compte à tenir de l'angle des axes optiques . .	9
20. Le jugement de distance formé avec les deux yeux est le résultat de l'expérience	9
21. 2 ^o Confusion de l'image	9
22. C'est la cause des jugements attribués aux rayons divergents	10
23. Réponse à une objection	10
24. Ce qui trompe en cette matière ceux qui traitent de l'optique	10
25. Cause pour laquelle une idée en peut suggérer une autre	11
26. Application de ce principe à la confusion et à la distance	11
27. 3 ^o Contraction de l'œil	11
28. Les occasions qui suggèrent l'idée de la distance n'ont, de leur propre nature, aucun rapport avec elle . .	12
29. Difficulté proposée par le D ^r Barrow comme contredisant toutes les théories connues	12
30. Ce cas contredit un principe reçu en catoptrique . .	18
31. L'on montre qu'il s'accorde avec les principes établis ici	18
32. Eclaircissement de ce phénomène	19
33. Il confirme la vérité du principe par lequel on l'explique	19
34. Dans quels cas la vision est distincte ou confuse . .	20
35. Les différents effets du parallélisme, de la divergence et de la convergence des rayons	20
36. Comment des rayons convergents et des rayons divergents arrivent à suggérer la même distance .	21
37. Une personne extrêmement myope jugerait bien dans le cas sus-mentionné	22
38. De l'utilité des lignes et des angles en optique . . .	22
39. L'ignorance de cette vérité est une cause d'erreur .	23
40. Examen d'une question proposée par M. Molyneux, dans sa <i>Dioptrique</i>	24

TABLE DE LA NOUVELLE THÉORIE DE LA VISION 111

41. Un aveugle-né n'aurait d'abord par la vue aucune idée de distance.	26
42. Cela est en désaccord avec les principes ordinaires.	26
43. Ni les objets propres de la vue, ni les images de quoi que ce soit ne sont en dehors de l'esprit.	26
44. Explication plus complète de cette vérité	27
45. En quel sens il faut entendre que nous voyons la distance et les choses extérieures.	28
46. La distance et les choses placées à distance sont perçues par l'œil absolument de la même manière que par l'oreille.	30
47. Les idées de la vue sont plus propres à être confondues avec les idées du toucher que celles de l'ouïe.	30
48. Pourquoi il en est ainsi	31
49. A parler rigoureusement, nous ne voyons et ne touchons jamais la même chose.	31
50. Les objets de la vue sont de deux sortes : médiats et immédiats	31
51. Difficulté de les distinguer dans la pensée.	32
52. Fausseté des explications reçues sur la perception de la grandeur par la vue.	33
53. La grandeur perçue aussi immédiatement que la distance.	33
54. Deux espèces d'étendues sensibles, dont aucune n'est divisible à l'infini.	34
55. La grandeur tangible d'un objet est constante, mais non sa grandeur visible	35
56. Comment on perçoit par la vue la grandeur tangible.	35
57. Nouveau développement de cette idée.	36
58. Pas de connexion nécessaire entre la confusion ou la faiblesse de l'image et la grandeur ou la petitesse de la grandeur	36
59. Qu'on fait plus d'attention à la grandeur tangible qu'à la grandeur visible d'un objet, et pourquoi.	37
60. Exemple.	38
61. Les hommes ne mesurent pas par pieds ni par pouces visibles.	38
62. Pas de connexion nécessaire entre l'étendue visible et l'étendue tangible.	39

63. Une grandeur visible plus considérable peut signifier une moindre grandeur tangible.	40
64. Les jugements que nous portons sur la grandeur dépendent également de l'expérience	40
65. La distance et la grandeur se voient comme la honte et la colère.	41
66. Mais nous sommes enclins à en penser autrement, et pourquoi	41
67. La lune semble plus grande à l'horizon qu'au méridien	42
68. Détermination de la cause de ce phénomène	43
69. Pourquoi la lune à l'horizon est plus grande à certains moments qu'à d'autres	43
70. Preuves de la vérité de notre explication.	43
71. Confirmation tirée de l'apparence plus grande de la lune par la brume.	44
72. Réponse à une objection.	45
73. Eclaircissement sur la manière dont la faiblesse suggère une grandeur plus considérable	46
74. Pourquoi il paraît difficile d'expliquer l'apparence de la lune à l'horizon	47
75. Divers essais tentés pour expliquer ce phénomène, mais inutilement	50
76. Opinion du Dr Wallis	50
77. On prouve qu'elle n'est pas satisfaisante.	51
78. Comment les lignes et les angles peuvent servir à calculer les grandeurs apparentes.	53
79. Jugement qu'un aveugle-né, qui recouvrerait la vue, porterait sur la grandeur	54
80. Le <i>minimum visibile</i> est le même pour toutes les créatures.	55
81. Réponse à une objection.	55
82. L'œil perçoit toujours le même nombre de points visibles.	56
83. Deux imperfections de la faculté visuelle	57
84. Nous pouvons concevoir deux perfections qui y répondent	57
85. D'aucune de ces deux manières les microscopes n'augmentent la vue.	57
86. Examen du cas de l'œil microscope.	58

TABLE DE LA NOUVELLE THÉORIE DE LA VISION 113

87. La vision est admirablement adaptée aux fins de la vue.	59
88. Difficulté au sujet de la vision droite	59
89. Manière habituelle de l'expliquer.	60
90. Démonstration de la fausseté de cette explication.	61
91. Ne pas distinguer entre les idées de la vue et du tou- cher est une cause d'erreur dans cette question.	62
92. Le cas d'un aveugle-né convient à l'examen	62
93. Un tel homme pourrait par le toucher acquérir les idées de haut et de bas	63
94. Il n'attribuerait ces modes de situation qu'aux choses tangibles.	63
95. A la première vue, il ne considérerait aucune des choses qu'il verrait comme hautes ou basses, droites ou renversées.	64
96. Eclaircissement par un exemple.	64
97. Par quel moyen il arriverait à appeler les objets vi- sibles « hauts » ou « bas », etc.	65
98. Pourquoi il considérerait comme les plus hauts les objets peints sur la partie la plus basse de son œil, et vice versa.	66
99. Comment il percevrait par la vue la situation des objets extérieurs.	67
100. Notre disposition à croire le contraire n'est pas un argument contre ce qui a été dit.	67
101. Objection.	67
102. Réponse.	68
103. Un objet ne pourrait pas être connu à première vue par la couleur.	68
104. Ni par la grandeur.	69
105. Ni par la figure	69
106. Au premier acte de vision, aucune chose tangible ne pourrait être suggérée par la vue.	70
107. On propose une difficulté au sujet du nombre.	70
108. Le nombre des choses visibles ne suggérerait pas, à la première vue, un nombre égal de choses tangibles.	71
109. Le nombre est une création de l'esprit.	72
110. Un aveugle-né ne compterait pas, à la première vue, les choses visibles comme le font les autres.	73

111. La situation d'un objet n'est déterminée que par rapport aux objets du même sens	73
112. Il n'y a aucune distance, grande ou petite, entre une chose visible et une chose tangible	74
113. C'est pour n'avoir pas remarqué cela que l'on trouve des difficultés à la vision droite.	75
114. Autrement celle-ci ne renferme rien d'inexplicable.	75
115. Ce qu'on entend par le renversement des images.	76
116. Cause d'erreur dans la question.	77
117. Les images de l'œil ne sont pas des représentations d'objets extérieurs.	78
118. En quel sens elles sont des représentations.	78
119. Dans cette question, nous devons soigneusement distinguer entre les idées de la vue et du toucher	79
120. Difficulté d'expliquer par des mots la vraie théorie de la vision.	79
121. Position de la question : y a-t-il quelque idée commune à la vue et au toucher ?	80
122. Examen de l'étendue abstraite	81
123. Elle est incompréhensible	81
124. L'étendue abstraite n'est pas l'objet de la géométrie.	82
125. Etude de l'idée générale de triangle.	82
126. Le vide, ou le pur espace, n'est pas commun à la vue et au toucher.	84
127. Il n'y a pas d'idées ni de groupes d'idées qui soient communs aux deux sens.	85
128. Premier argument pour le prouver	85
129. Second argument	86
130. La figure et l'étendue visibles ne sont pas des idées distinctes de la couleur.	86
131. Troisième argument.	88
132. Confirmation tirée du problème de M. Molyneux sur une sphère et un cube, que M. Locke a publié	89
133. Que la solution donnée est fausse, si l'hypothèse d'idées communes à la vue et au toucher est vraie.	90
134. Que l'on peut donner d'autres preuves en faveur de notre thèse, mais que celles-là suffisent.	90
135. Nouvelle réflexion sur le problème ci-dessus.	91
136. Le même objet n'affecte pas la vue et le toucher	91

TABLE DE LA NOUVELLE THÉORIE DE LA VISION 115

137. La même idée du mouvement n'est pas commune aux deux sens.	92
138. La manière dont la vue nous fait saisir le mouvement peut être facilement déduite de ce qui précède	93
139. Question : Comment les idées visibles et tangibles arrivent-elles à avoir le même nom, si elles ne sont pas de la même espèce ?	93
140. On en rend compte sans recourir à cette supposition.	94
141. Objection : Qu'un carré tangible ressemble davantage à un carré visible qu'à un cercle visible. . .	95
142. Réponse : Qu'un carré visible convient mieux qu'un cercle visible pour représenter un carré tangible.	95
143. Mais il ne suit pas de là qu'un carré visible soit semblable à un carré tangible	97
144. Pourquoi nous sommes plus portés à confondre les idées visibles avec les idées tangibles que les autres signes avec les choses signifiées.	97
145. On en donne encore quelques autres raisons. . . .	98
146. Que la répugnance à rejeter une opinion n'est pas un argument en faveur de sa vérité.	99
147. Les objets propres de la vision sont le langage de la nature.	99
148. Qu'il y a là beaucoup de sujets d'admiration et d'attention	99
149. Question posée au sujet de l'objet de la géométrie.	100
150. A première vue, nous sommes portés à regarder l'étendue visible comme l'objet de la géométrie. .	101
151. L'on démontre que l'étendue visible n'est pas l'objet de la géométrie.	101
152. On peut prendre les mots aussi bien que l'étendue visible pour les objets de la géométrie.	102
153. On propose de rechercher quel progrès pourrait faire en géométrie une intelligence douée de la vue, mais privée du tact	102
154. Elle ne peut comprendre toutes les parties qui concernent les solides, leurs surfaces et les lignes engendrées par leur section	103

155. Ni même les éléments de la géométrie plane. . . .	104
156. On ne peut manier les objets propres de la vue comme ceux du toucher.	104
157. Examen de l'opinion de ceux qui tiennent les figures planes pour les objets immédiats de la vue. . . .	105
158. Les plans ne sont pas plus que les solides les objets immédiats de la vue.	105
159. Difficulté d'entrer exactement dans les pensées de l'intelligence ci-dessus mentionnée	106
160. L'intelligence insuffisante que l'on a de l'objet de la géométrie produit dans cette science beaucoup de difficultés et de travail inutiles.	106

APPENDICE

I

Nous empruntons au *Traité sur les Principes de la connaissance humaine* les paragraphes suivants, qui sont de nature à mettre en lumière l'objet précis que se propose Berkeley dans l'*Essai* et à prévenir l'illusion que pourrait causer la lecture du premier ouvrage isolé de ceux qui le suivirent :

(*Traité sur les Principes de la connaissance humaine*, § 43 et 44.) « C'est l'étude de cette difficulté (difficulté d'expliquer la perception par la vue de la distance et de l'extériorité, dans un système qui n'admet aucune réalité en dehors de l'esprit et des idées) qui a donné naissance à mon *Essai d'une Nouvelle Théorie de la vision*, récemment publié. Dans ce traité, on prouve que la distance ou l'extériorité ne sont ni perçues immédiatement et en elles-mêmes par la vue, ni saisies et appréciées par le moyen d'angles ou de lignes ou de quoi que ce soit ayant une connexion nécessaire avec la distance ; mais que celle-ci est seulement suggérée à nos pensées par certaines idées visibles ou par certaines sensations dépendant de la vision, qui, dans leur nature propre, n'ont aucune espèce de ressemblance ni de relation avec la distance ni avec les choses placées à distance ; mais, par une connexion que nous enseigne l'expérience, elles en viennent à les signifier et à nous les suggérer, de la même manière que

les mots d'une langue suggèrent les idées qu'ils ont pour office de représenter ; de sorte qu'un aveugle-né, qui recouvrerait plus tard la vue, ne croirait pas, au premier regard, que les choses qui ont frappé ses yeux soient en dehors de son esprit ou à une distance quelconque de lui...

§ 44. — Les idées de la vue et du toucher forment deux espèces complètement différentes et hétérogènes. Les premières sont des marques et des pronostics des secondes. On a aussi prouvé dans ce traité que les objets propres de la vue n'existent pas en dehors de l'esprit, et ne sont pas non plus les images de choses extérieures. *Si, d'un bout à l'autre du même ouvrage, le contraire est supposé vrai des objets tangibles, cela ne doit pas faire croire que cette erreur vulgaire fût requise pour établir la théorie qui y est exposée, mais c'est que l'examen et la réfutation de cette erreur dans un discours sur la vision dépassait mon dessein.* De sorte que, à la stricte vérité, les idées de la vue, quand nous saisissons par elles la distance et les choses placées à distance, ne nous suggèrent ni ne nous désignent des choses existant actuellement à distance, mais nous avertissent seulement que telles ou telles idées du toucher seront imprimées dans nos esprits au bout de tel ou tel intervalle de temps et en conséquence de telles ou telles actions. Il est, dis-je, évident, par ce qui a été dit dans les parties précédentes, de ce Traité et aussi au paragraphe 147 et ailleurs dans le *Traité sur la Vision*, que les idées visibles sont le langage grâce auquel l'Esprit souverain de qui nous dépendons nous apprend quelles idées tangibles il est sur le point d'imprimer en nous, au cas où nous exécuterons tel ou tel mouvement de notre propre corps. Mais, pour un éclaircissement plus complet de cette question, je renvoie à l'*Essai* lui-même. »

II

Sur le sens du mot idée. — Principes de la connaissance humaine, § 39 : « — Si l'on demande pourquoi j'emploie le mot idée (idea) et non plutôt, ce qui s'accorderait mieux avec

l'habitude, le mot *chose* (thing) pour désigner les objets immédiats des sens, je répondrai en invoquant deux raisons : 1^o parce que le terme *chose*, en tant qu'il s'oppose au mot *idée*, paraît généralement dénoter quelque chose qui existe en dehors de l'esprit ; — 2^o parce que *chose* a une signification plus compréhensive qu'*idée*, car il s'applique à l'esprit ou aux choses pensantes aussi bien qu'aux idées. Aussi, puisque les objets des sens n'existent que dans l'esprit et sont en outre sans pensée et sans activité, je préfère les désigner par le mot *idée*, qui implique ces propriétés. »

III

Sur l'aspect de la lune à l'horizon. — Berkeley, dans un court Appendice publié dans la seconde édition et supprimé par lui dans la dernière, répond en ces termes à des contradicteurs qui lui reprochaient, entre autres griefs, d'avoir simplement reproduit l'opinion de Gassendi sur cette question :

« Sans doute, Gassendi et moi, nous avons également fait mention de l'épaisseur de l'atmosphère, mais la méthode selon laquelle il en a été tiré parti pour l'explication du phénomène est extrêmement différente. Il suffit pour s'en convaincre de comparer ce que j'ai dit sur ce sujet avec le passage suivant de Gassendi :

« Hinc dici posse videtur : solem humilem oculo spectatum ideo apparere majorem, quam dum altius egreditur, quia dum vicinus est horizonti proluxa est series vaporum, atque adeo corpusculorum quæ solis radios ita retundunt, ut oculus minus conniveat, et pupilla quasi umbrefacta longe magis amplificetur, quam dum sole multum elato rari vapores intercipiuntur, solque ipse ita splendescit, ut pupilla in ipsum spectans contractissima efficiatur. Nempe ex hoc esse videtur, cur visibilis species ex sole procedens, et per pupillam amplificatam intro-missa in retinam, ampliorem in illa sedem occupet, majorem-que proinde creet solis apparentiam, quam dum per contractam

pupillam eodem intromissa contendit. » (Voy. *Epist. I, De apparente magnitudine solis humilis et sublimis*, p. 6.)

« Cette explication de Gassendi part d'un principe faux, à savoir que l'élargissement de la pupille augmente l'apparence ou l'image sur le fond de l'œil. »

IV

Sur l'hypothèse de l'aveugle-né. — Au moment où Berkeley écrivit et publia l'*Essai d'une théorie nouvelle de la Vision*, il devait croire son hypothèse purement imaginaire. Mais bientôt les faits vinrent confirmer sa conjecture.

A la fin de l'Appendice à la seconde édition de l'*Essai*, Berkeley dit avoir appris que l'expérience imaginée par lui s'est trouvée réalisée aux environs de Londres ; il fait appel aux personnes qui possèdent des renseignements plus précis sur cette expérience, et les prie de l'informer si elle a été favorable ou contraire à sa théorie. — D'après M. Fraser, Berkeley fait ici allusion à une opération de l'oculiste Grant, racontée dans une brochure publiée à Londres en 1709, et annoncée sommairement dans le *Tattler*, n° 53, 16 août 1709.

Enfin, Berkeley eut plus tard connaissance de la fameuse opération de Cheselden, par le compte rendu qui fut publié dans les *Philosophical Transactions*, n° 402, 1728. Il en donna un court résumé dans le dernier paragraphe de la *Défense et Explication de la Théorie de la Vision* (1733), en signalant simplement la confirmation éclatante que les faits apportaient à sa théorie.

TROIS DIALOGUES
ENTRE
HYLAS ET PHILONOUS
DONT L'OBJET EST DE DÉMONTRER CLAIREMENT
LA RÉALITÉ ET LA PERFECTION DE
LA CONNAISSANCE HUMAINE
LA NATURE INCORPORELLE DE
L'ÂME
ET L'IMMÉDIATE PROVIDENCE D'UNE
DIVINITÉ
CONTRE
LES SCEPTIQUES ET LES ATHÉES;
ET AUSSI DE FAIRE CONNAÎTRE UNE MÉTHODE
POUR RENDRE LES SCIENCES PLUS SIMPLES,
PLUS UTILES, ET PLUS COURTES.

Imprimé pour la première fois en 1713¹.

(1) Publiés pour la première fois en 1713, les Dialogues furent réimprimés presque sans changement en 1725. En 1734, Berkeley en donna une 3^e et dernière édition qui contient quelques additions et modifications importantes : nous les avons mises entre crochets et soigneusement indiquées.



PRÉFACE¹

Bien qu'à consulter l'opinion générale des hommes ainsi que les intentions de la nature et de la providence, la spéculation semble avoir pour fin la pratique, je veux dire l'amélioration et la règle de nos vies et de nos actions, cependant, ceux qui se consacrent le plus aux études spéculatives semblent généralement animés d'un tout autre esprit. Et, à dire le vrai, si l'on songe à toute la peine qu'on s'est donnée pour embrouiller les choses les plus claires, — à cette méfiance des sens, à tous ces doutes et ces scrupules, à toutes ces abstractions et à tous ces raffinements qui s'offrent à nous à l'entrée même des sciences, — on ne trouvera plus étrange que des hommes qui ont du loisir et de la curiosité s'engagent dans des recherches infructueuses, en dédaignant de s'abaisser jusqu'aux choses pratiques de la vie, ou de s'instruire de la partie la plus nécessaire et la plus importante de notre savoir.

¹ Cette préface a été supprimée dans la dernière édition des Dialogues (1734).

D'après les principes courants des philosophes, nous ne sommes pas assurés de l'existence des choses par le simple fait de les percevoir. Et l'on nous apprend à distinguer leur nature réelle de celle qui tombe sous nos sens. De là naissent le scepticisme et les paradoxes. Ce n'est pas assez que nous voyions et touchions, que nous goûtions et sentions une chose : sa vraie nature, son entité absolue et extérieure nous restent encore cachées. Car, bien que ce ne soit là qu'une fiction de notre cerveau, nous l'avons faite inaccessible à toutes nos facultés. Nos sens nous trompent, la raison fait fausse route. Nous passons notre vie à douter des choses que les autres hommes connaissent avec évidence, et à croire celles dont ils se moquent et qu'ils méprisent.

En vue de détourner l'application de l'esprit humain de ces vaines disputes, il paraissait donc nécessaire de rechercher la source de toutes ses perplexités, et, s'il était possible, d'établir des Principes tels, qu'en résolvant facilement ces difficultés, et grâce à leur évidence naturelle, ils pussent eux-mêmes garantir à l'esprit leur vérité et l'arracher à toutes ces recherches sans fin, où il est engagé. Ce qui, si l'on y ajoute une claire démonstration de la Providence Immédiate d'un Dieu tout-voyant, et de l'immortalité naturelle de l'âme, semblerait être la préparation la plus directe, en même temps que le plus fort stimulant, à l'étude et à la pratique de la vertu.

C'est le but que je m'étais proposé dans la pré-

mière partie d'un traité sur les *Principes de la Connaissance humaine*, publié en 1710. Mais, avant de m'occuper d'en publier la seconde partie, j'ai pensé que certains Principes posés dans la première demandaient à être étudiés plus clairement et plus à fond, et à être mis dans un nouveau jour ; et c'est là l'objet des présents *Dialogues*.

Dans ce traité, qui n'exige du lecteur aucune connaissance préalable de ce qui était contenu dans le premier, mon intention a été de faire pénétrer dans les esprits, de la manière la plus facile et la plus familière, les opinions que je soutiens ; d'autant plus qu'elles se trouveront en complète opposition avec les préjugés des philosophes, qui ont si longtemps prévalu contre le sens commun et les notions naturelles de l'humanité.

Si les principes que j'essaye ici de propager sont admis comme vrais, il en découle évidemment, je crois, comme conséquences, que l'Athéisme et le Scepticisme s'en trouvent complètement renversés, que plusieurs questions compliquées sont éclaircies, de grosses difficultés résolues, plusieurs parties entièrement inutiles de la science supprimées, la spéculation dirigée de nouveau vers la pratique, et les hommes ramenés des paradoxes au sens commun.

Et bien que, peut-être, quelques-uns puissent se dire qu'il est désagréable, après avoir pris un chemin détourné à travers des opinions si raffinées et si éloignées du vulgaire, d'en revenir à la fin à penser

comme les autres hommes, — pourtant, à mon avis, ce retour à ce que dicte la simple nature, après avoir erré dans les étranges dédales de la philosophie, n'a rien qui doive déplaire. C'est comme si l'on rentrait chez soi après un long voyage : on songe avec plaisir à toutes les difficultés et à tous les embarras qu'on a traversés, on a le cœur tranquille, et l'on se tourne vers l'avenir avec plus de gaité et de satisfaction.

Comme mon intention était de convaincre les sceptiques et les infidèles par la raison, j'ai dû m'efforcer d'observer strictement les lois les plus sévères du raisonnement. Et j'espère que, pour un lecteur impartial, il en ressortira avec évidence que l'idée sublime d'un Dieu et la perspective reconfortante de l'Immortalité naissent naturellement d'un exercice rigoureux et méthodique de la réflexion, à quelques conclusions que puisse conduire, d'autre part, cette nonchalante et vagabonde méthode, qu'on n'a pas eu tout à fait tort d'appeler la Libre-pensée, et qu'ont suivie certains libertins en pensée, aussi insoumis aux entraves de la logique qu'à celles de la religion ou du gouvernement.

On objectera peut-être que mon dessein, comme il ne vise qu'à libérer l'esprit de recherches difficiles et vaines, ne peut aussi concerner qu'un petit nombre de personnes adonnées à la spéculation. Mais si, en dirigeant bien leurs spéculations, il pouvait mettre à la mode l'étude de la morale et la loi de la nature

parmi les gens de valeur et de talent ; si ce découragement qui mène au scepticisme s'en trouvait dissipé ; les frontières du bien et du mal délimitées avec précision ; et les principes de la Religion naturelle réduits en un système régulier, aussi savamment classés et aussi clairement enchaînés que ceux de quelques autres sciences, — il y a des raisons de penser que de tels résultats ne tendraient pas seulement, par une graduelle influence, à restaurer le sentiment de la vertu, beaucoup trop effacé dans le monde ; mais aussi, qu'en montrant qu'en tous les points où la religion révélée reste accessible aux investigations humaines, c'est elle qui est le plus conforme à la droite raison, ces résultats disposeraient toutes les personnes sages et libres de préjugés à faire preuve de plus de modestie et de prudence quand il s'agit de ces mystères sacrés qui sont au-dessus des prises de nos facultés.

Il me reste à demander au lecteur de ne pas condamner ces *Dialogues* avant de les avoir lus complètement. Autrement, il pourrait les écarter, soit en se méprenant sur leur intention, soit en s'arrêtant à des difficultés ou à des objections auxquelles il aurait trouvé une réponse dans la suite. Un traité de cette nature demanderait à être lu une fois en entier, afin que l'on en saisisse le dessein, les preuves qu'il apporte, les solutions qu'il propose, la connexion et la disposition des parties. Puis, une seconde lecture, s'il paraît la mériter, en ferait très clairement, j'ima-

gine, comprendre l'esprit; surtout si l'on se reporte à un *Essai* que j'ai écrit il y a quelques années sur la *Vision* et au traité sur les *Principes de la Connaissance humaine*, ouvrages où diverses opinions avancées dans ces *Dialogues* sont poussées plus loin, ou exposées sous un jour différent, et où l'on traite d'autres questions encore, qui en sont comme la confirmation et l'illustration naturelle.

PREMIER DIALOGUE

PHILONOUS. — Bonjour, Hylas ; je ne m'attendais pas à vous trouver dehors de si bon matin.

HYLAS. — Ce n'est pas mon habitude en effet ; mais j'avais la tête si pleine d'une question dont je m'étais entretenu la nuit dernière, que, voyant que je ne pouvais dormir, je me suis résolu à me lever et à faire un tour au jardin.

PHILONOUS. — Cela se rencontre à merveille pour vous faire voir quels plaisirs innocents et charmants vous perdez chaque matin. Peut-il y avoir une heure du jour plus aimable, ou une saison de l'année plus délicieuse ? Ce ciel de pourpre, ces accents sauvages mais doux des oiseaux, l'épanouissement parfumé des arbres et des fleurs, la douce influence du soleil levant, tout cela, et les mille beautés ineffables de la nature, inspirent à l'âme d'intimes transports ; et nos facultés, plus fraîches et plus vives à ce moment du jour, sont prêtes aussi pour ces méditations auxquelles la solitude d'un jardin et la tranquillité du matin nous disposent naturellement. Mais je crains d'interrompre vos réflexions, car vous sembliez très préoccupé de quelque chose ?

HYLAS. — Il est vrai, je l'étais ; et je vous serai reconnaissant si vous me permettez de suivre la même veine de

pensées; ce n'est pas que je veuille en aucune manière me priver de votre compagnie, car toujours mes pensées se répandent plus aisément quand je converse avec un ami que lorsque je suis seul; mais ce que je vous demande, c'est que vous me laissiez vous faire part de mes réflexions.

PHILONOUS. — De tout mon cœur; c'est ce dont je vous aurais prié moi-même si vous ne m'aviez prévenu.

HYLAS. — J'étais à considérer le caractère bizarre de ces hommes, qui, par une affectation de se distinguer du vulgaire, ou par un tour d'esprit inexplicable, ont prétendu dans tous les temps, soit qu'ils ne croyaient à rien du tout, soit qu'ils croyaient aux plus extravagantes choses du monde. Ceci pourrait encore être enduré, si leurs paradoxes et leur scepticisme n'entraînaient pas après eux quelques conséquences qui sont d'un danger général pour l'humanité. Mais voici le vrai mal : lorsque les gens qui ont moins de loisir voient ceux qu'ils supposent avoir dépensé tout leur temps à la poursuite du savoir professer une entière ignorance de toutes choses, ou avancer des idées qui contredisent les principes les plus clairs et les plus communément reçus, ils sont tentés de concevoir des doutes sur les plus importantes vérités, qu'ils avaient tenues jusque-là pour sacrées et indiscutables.

PHILONOUS. — Je m'accorde entièrement avec vous au sujet de cette fâcheuse tendance de certains philosophes à affecter le doute, et aussi des imaginations fantastiques de quelques autres. Je suis même allé si loin depuis quelque temps dans cette manière de penser, que j'ai abandonné plusieurs des idées les plus sublimes où je m'étais élevé dans leurs écoles, pour reprendre les opinions vulgaires. Et je vous donne ma parole que depuis cette révolte contre

les notions métaphysiques et en faveur des clairs enseignements de la nature et du sens commun, je trouve que mon entendement s'est étrangement éclairé, si bien que je puis maintenant aisément comprendre un grand nombre de choses qui n'étaient auparavant pour moi que mystères et énigmes.

HYLAS. — Je me réjouis de voir qu'il n'y avait rien de vrai dans ce que j'avais entendu raconter de vous.

PHILONOUS. — Je vous en prie, qu'était-ce donc ?

HYLAS. — Vous m'aviez été représenté, dans la conversation de la nuit dernière, comme professant l'opinion la plus extravagante qui soit jamais entrée dans un esprit humain, à savoir, qu'il n'existe rien dans le monde qui soit *substance matérielle*.

PHILONOUS. — Qu'il n'y existe rien de ce que les philosophes appellent *substance matérielle*, j'en suis sérieusement persuadé ; mais, si j'étais contraint de reconnaître quelque chose d'absurde ou de sceptique dans cette opinion, j'aurais alors autant de raison pour y renoncer que je crois en avoir maintenant pour rejeter l'opinion contraire.

HYLAS. — Quoi ! peut-il y avoir quelque chose de plus fantastique, de plus contraire au sens commun, ou un trait plus manifeste de scepticisme, que de croire qu'il n'existe rien de tel que la *matière* ?

PHILONOUS. — Doucement, mon bon Hylas. Que diriez-vous s'il était prouvé que vous, qui tenez qu'elle existe, vous êtes, de par cette opinion même, un plus grand sceptique, que vous soutenez plus de paradoxes et que vous choquez davantage le sens commun, que moi, qui ne crois à rien de tel ?

HYLAS. — Vous me persuaderiez que la partie est plus grande que le tout, plutôt que de me faire croire que, pour échapper à l'absurdité et au scepticisme, il me faille abandonner mon opinion sur ce point.

PHILONOUS. — Soit ; mais vous plait-il alors de tenir pour vraie l'opinion qui, après examen, semblera la plus conforme au sens commun et la plus éloignée du scepticisme ?

HYLAS. — De tout mon cœur. Puisqu'il vous plait de soulever des discussions au sujet des choses les plus manifestes de la nature, je serai heureux d'entendre une bonne fois ce que vous avez à dire.

PHILONOUS. — Hylas, je vous prie, qu'entendez-vous par un *sceptique* ?

HYLAS. — J'entends ce que tout le monde entend, — quelqu'un qui doute de tout.

PHILONOUS. — Alors, celui qui ne conçoit aucun doute sur un certain point particulier, pour ce qui est de ce point ne peut pas être dit un sceptique.

HYLAS. — J'en conviens avec vous.

PHILONOUS. — Est-ce que c'est douter, que d'adopter la solution affirmative ou la solution négative d'une question ?

HYLAS. — Nullement : pour quiconque comprend l'anglais, *douter* ne peut signifier que rester en suspens entre les deux.

PHILONOUS. — Si donc quelqu'un nie une chose, on ne peut pas plus dire de lui qu'il en doute, que de celui qui l'affirme avec une égale assurance.

HYLAS. — Il est vrai.

PHILONOUS. — Et par conséquent, pour une telle négation, il ne doit pas plus être réputé sceptique que l'autre.

HYLAS. — Je le reconnais.

PHILONOUS. — Comment se peut-il faire alors, Hylas, que vous me déclariez *sceptique*, parce que je nie ce que vous affirmez, c'est-à-dire l'existence de la matière ? Puisque, autant que vous en pouvez juger, je suis aussi résolu dans ma négation que vous dans votre affirmation.

HYLAS. — Arrêtez, Philonous, je me suis un peu trop avancé dans ma définition ; mais il ne faut pas, à chaque faux pas qu'on fait dans la discussion, y trop insister. Oui, j'ai dit qu'un sceptique était celui qui doutait de toute chose ; mais j'aurais dû ajouter : ou qui nie la réalité et la vérité des choses.

PHILONOUS. — De quelles choses ? Entendez-vous par là les principes et les théorèmes des sciences ? Mais vous savez que ce sont des notions universelles et intellectuelles, et par suite indépendantes de la matière ; aussi peut-on nier celle-ci, sans être forcé de nier les premières.

HYLAS. — Je l'accorde. Mais n'y a-t-il pas d'autres choses ? Que pensez-vous du fait de se défier des sens, de nier l'existence réelle des choses sensibles, ou de prétendre que nous n'en connaissons rien ? Cela ne suffit-il pas pour faire appeler quelqu'un *sceptique* ?

PHILONOUS. — Nous examinerons alors qui de nous deux nie la réalité des choses sensibles, ou professe à leur égard la plus grande ignorance ; puisque, si je vous entends bien, c'est celui-là qui doit être réputé le plus grand *sceptique* ?

HYLAS. — C'est ce que je désire.

PHILONOUS. — Qu'entendez-vous par *choses sensibles* ?

HYLAS. — Les choses qui sont perçues par les sens. Pouvez-vous penser que j'entende rien d'autre ?

PHILONOUS. — Pardonnez-moi, Hylas, si je suis désireux de saisir clairement vos idées, puisque cela peut fort abrégé notre recherche. Souffrez donc que je vous adresse cette nouvelle question. N'y a-t-il de choses perçues par les sens que celles qui sont perçues immédiatement ? Ou bien, peut-on proprement nommer *sensibles* les choses qui sont perçues médiatement, c'est-à-dire grâce à l'intervention d'autres choses ?

HYLAS. — Je ne vous entends pas suffisamment.

PHILONOUS. — En lisant un livre, ce que je perçois immédiatement, ce sont les lettres, et médiatement, ou par leur moyen, sont suggérées à mon esprit les notions de Dieu, de vertu, de vérité, etc. Or, que les lettres soient vraiment des choses sensibles, ou perçues par les sens, cela n'est pas douteux ; mais je voudrais savoir si vous considérez les choses suggérées par elles comme l'étant aussi.

HYLAS. — Non certainement ; il serait absurde de regarder *Dieu* ou la *vertu* comme des choses sensibles, quoiqu'elles puissent être signifiées et suggérées à l'esprit par des signes sensibles, avec lesquels elles ont une connexion arbitraire.

PHILONOUS. — Il semble alors que par *choses sensibles* vous entendiez seulement celles qui sont perçues *immédiatement* par les sens ?

HYLAS. — Justement.

PHILONOUS. — Ne suit-il pas de là que, quoique je voie une partie du ciel rouge et une autre bleue, et quoique ma

raison en conclue évidemment qu'il doit y avoir quelque cause de cette diversité de couleurs, cette cause cependant ne peut être dite une chose sensible, ni être perçue par le sens de la vue ?

HYLAS. — En effet.

PHILONOUS. — De même, quoique j'entende des sons divers, on ne peut cependant pas dire que j'entends les causes de ces sons ?

HYLAS. — On ne le peut pas.

PHILONOUS. — Et quand, par le toucher, je perçois qu'une chose est chaude et pesante, on ne peut pas dire, avec quelque vérité ou quelque propriété, que je sens la cause de sa chaleur ou de son poids ?

HYLAS. — Pour prévenir d'autres questions de cette sorte, je vous dis une fois pour toutes que, par *choses sensibles*, j'entends celles-là seules qui sont perçues par les sens, et qu'à vrai dire les sens ne perçoivent rien qu'ils ne perçoivent immédiatement ; car ils ne font pas d'inférences. Aussi conclure à des causes ou à des occasions d'après les effets et les apparences, qui seuls sont perçus par les sens, est-il entièrement du ressort de la raison.

PHILONOUS. — Nous sommes alors d'accord sur ce point que *les choses sensibles sont celles-là seules qui sont immédiatement perçues par les sens*. Vous allez me dire à présent si nous percevons immédiatement par la vue quelque autre chose que de la lumière, des couleurs et des figures ; ou par l'ouïe, autre chose que des sons ; par le palais, autre chose que des saveurs ; par l'odorat, que des odeurs ; et si le toucher nous donne quelque chose de plus que des qualités tangibles.

HYLAS. — Rien de plus.

PHILONOUS. — Il semble alors que, si nous supprimons toutes les qualités sensibles, il ne reste plus rien de sensible ?

HYLAS. — Je l'accorde.

PHILONOUS. — Les choses sensibles alors ne sont rien de plus qu'un certain nombre de qualités sensibles, ou des combinaisons de qualités sensibles ?

HYLAS. — Rien de plus.

PHILONOUS. — La *chaleur* alors, est-ce une chose sensible ?

HYLAS. — Certainement.

PHILONOUS. — Est-ce que la réalité des choses sensibles consiste dans la perception qu'on en a ? Ou bien est-ce quelque chose de distinct de cette perception, quelque chose qui n'ait plus de rapport avec notre esprit ?

HYLAS. — *Exister* est une chose, et être *perçu* en est une autre.

PHILONOUS. — Je ne parle que de ce qui regarde les choses sensibles ; et pour ce qui est de ces choses, je demande si, par leur existence réelle, vous entendez une subsistance extérieure à l'esprit et distincte de la perception qu'on en a ?

HYLAS. — J'entends une existence réelle, absolue, distincte de la perception qu'on en a, et même sans aucun rapport avec cette perception.

PHILONOUS. — La chaleur alors, si on lui accorde une existence réelle, devra exister en dehors de l'esprit ?

HYLAS. — Elle le devra.

PHILONOUS. — Dites-moi, Hylas, cette existence réelle convient-elle également à tous les degrés de chaleur que nous percevons ; ou y a-t-il quelque raison pour que

nous l'attribuions à quelques-uns, et que nous la refusions à d'autres ? Et, s'il en est ainsi, je vous prie de me faire connaître cette raison.

HYLAS. — Quel que soit le degré de chaleur que nous percevions par les sens, nous pouvons être assurés qu'il existe tel quel dans l'objet qui l'occasionne.

PHILONOUS. — Quoi ! le plus grand aussi bien que le plus petit ?

HYLAS. — Je vous dis que la raison en est tout à fait la même pour tous les deux ; ils sont tous deux perçus par les sens ; bien plus, le degré le plus élevé de chaleur est perçu d'une manière plus sensible ; et, par conséquent, s'il y a quelque différence, c'est que nous sommes plus certains de son existence réelle que nous ne pouvons l'être de la réalité du degré moindre.

PHILONOUS. — Mais le degré le plus fort et le plus intense de chaleur n'est-il pas une très grande douleur ?

HYLAS. — On ne peut le nier.

PHILONOUS. — Et y a-t-il des choses qui soient capables de douleur ou de plaisir sans être douées de perception ?

HYLAS. — Non certainement.

PHILONOUS. — Votre substance matérielle est-elle une existence insensible, ou une existence douée de sentiment et de perception ?

HYLAS. — Elle est insensible sans aucun doute.

PHILONOUS. — Elle ne peut pas alors être le sujet d'une douleur ?

HYLAS. — En aucune manière.

PHILONOUS. — Ni par conséquent de la plus grande chaleur que perçoivent nos sens, puisque vous reconnaissez qu'une telle chaleur est une douleur des plus vives ?

HYLAS. — J'en conviens.

PHILONOUS. — Que dirons-nous alors de votre objet extérieur? Est-ce une substance matérielle, ou non?

HYLAS. — C'est une substance matérielle, avec les qualités sensibles qui lui sont inhérentes.

PHILONOUS. — Comment alors une grande chaleur peut-elle exister en elle, puisque vous avouez qu'elle ne peut exister dans une substance matérielle? Je désire que vous vouliez bien m'éclaircir ce point.

HYLAS. — Arrêtez, Philonous, j'ai peur de m'être bien aventuré en vous accordant que la chaleur intense est une douleur? Il me semblerait plutôt que la douleur est quelque chose de distinct de la chaleur, et la conséquence ou l'effet de celle-ci.

PHILONOUS. — Si vous placez la main près du feu, percevez-vous une seule et uniforme sensation, ou deux sensations distinctes?

HYLAS. — Mais une seule sensation.

PHILONOUS. — La chaleur n'est-elle pas perçue immédiatement?

HYLAS. — Oui.

PHILONOUS. — Et la douleur?

HYLAS. — Aussi.

PHILONOUS. — Si nous considérons donc qu'elles sont toutes deux perçues immédiatement au même moment, et que le feu ne nous affecte que selon une seule et indécomposable idée, il s'ensuit que cette même idée simple est tout à la fois la chaleur intense perçue immédiatement et la douleur; et, par conséquent, que la chaleur intense perçue immédiatement ne se distingue en rien d'une espèce particulière de douleur.

HYLAS. — C'est ce qu'il me semble.

PHILONOUS. — Réfléchissez encore, Hylas ; voyez si vous pouvez concevoir une sensation forte qui ne soit pas accompagnée de douleur ou de plaisir.

HYLAS. — Je ne le puis.

PHILONOUS. — Ou bien pouvez-vous vous former à vous-même quelque idée de la douleur ou du plaisir sensible, en général, et abstraction faite de toute idée particulière de chaud, de froid, de saveurs, d'odeurs, etc. ?

HYLAS. — Je ne crois pas le pouvoir.

PHILONOUS. — Ne faut-il pas alors conclure que la douleur sensible ne se distingue pas de ces sensations ou idées à un certain degré d'intensité ?

HYLAS. — Il faut bien l'avouer ; et, pour dire le vrai, je commence à me demander si une très grande chaleur peut exister ailleurs que dans l'esprit qui la perçoit.

PHILONOUS. — Quoi ! Seriez-vous donc dans cet état « sceptique », où le jugement est suspendu entre l'affirmation et la négation ?

HYLAS. — Je crois que je puis être catégorique sur ce point. Une très violente et douloureuse chaleur ne peut exister en dehors de l'esprit.

PHILONOUS. — La chaleur n'a pas alors, selon vous, une existence réelle ?

HYLAS. — Je le reconnais.

PHILONOUS. — N'est-il pas certain dès lors qu'il n'y a aucun corps dans la nature qui soit réellement chaud ?

HYLAS. — Je n'ai pas nié qu'il n'y ait de la chaleur réelle dans les corps. Je dis seulement qu'il n'y a rien qui soit une chaleur réelle intense.

PHILONOUS. — Mais, n'aviez-vous pas dit auparavant que

tous les degrés de chaleur sont également réels ; et même que, s'il y a quelque différence, c'est que le degré le plus élevé est le plus indubitablement réel, plutôt que le moindre ?

HYLAS. — Il est vrai ; mais c'est que je ne faisais pas attention alors à la raison qu'il y a de distinguer entre ces divers degrés, raison que je vois clairement maintenant. Et la voici : — c'est que, comme une chaleur intense n'est pas autre chose qu'un mode particulier de sensation douloureuse, et comme la douleur ne peut exister ailleurs que dans un être qui perçoit, il s'ensuit qu'il ne peut exister réellement de chaleur intense dans une substance corporelle qui ne serait pas douée de perception. Mais ce n'est pas une raison pour nier que la chaleur à un degré moindre n'existe dans une substance privée de perception.

PHILONOUS. — Mais comment pourrons-nous distinguer ces degrés de chaleur qui existent seulement dans l'esprit, de ceux qui existent en dehors de lui ?

HYLAS. — Il n'y a là aucune difficulté. Vous savez que la plus petite douleur ne peut exister sans être perçue ; dès lors, tout degré de chaleur qui est une douleur existe seulement dans l'esprit ; mais, pour tous les autres degrés de chaleur, rien ne nous oblige à en penser de même.

PHILONOUS. — Je crois que vous accordiez tout à l'heure qu'aucune existence privée de perception n'est capable de plaisir, pas plus que de douleur.

HYLAS. — En effet.

PHILONOUS. — Et la tiédeur, ou tout degré de chaleur plus doux que celui qui cause un malaise, n'est-ce pas un plaisir ?

HYLAS. — Eh bien?

PHILONOUS. — Par conséquent, il ne peut exister en dehors de l'esprit, dans une substance privée de perception, c'est-à-dire dans un corps.

HYLAS. — C'est ce qu'il semble.

PHILONOUS. — Alors, puisque les degrés de chaleur qui ne sont pas douloureux, aussi bien que ceux qui le sont, ne peuvent exister que dans une substance qui pense, pouvons-nous n'en pas conclure que les corps extérieurs sont absolument incapables de chaleur, à quelque degré que ce soit?

HYLAS. — A la réflexion, il ne me paraît pas évident que la tiédeur soit un plaisir, tandis qu'un degré intense de chaleur est certainement une douleur.

PHILONOUS. — Je ne prétends pas que la tiédeur soit un aussi grand plaisir que la brûlure est une grande douleur. Mais, si vous m'accordez que c'est un plaisir, même petit, cela suffira à justifier ma conclusion.

HYLAS. — Je l'appellerais plutôt une *indolence*. Ce semble n'être rien de plus qu'une absence à la fois de douleur et de plaisir. Et vous ne contesterez pas, j'espère, qu'un tel état puisse convenir à une substance non pensante.

PHILONOUS. — Si vous êtes décidé à maintenir que la tiédeur, ou qu'un degré modéré de chaleur, n'est pas un plaisir, je ne sais pas comment vous convaincre autrement qu'en faisant appel à vos propres sens. Mais que pensez-vous du froid?

HYLAS. — La même chose que du chaud. Un degré intense de froid est une douleur, car sentir un très grand froid, c'est éprouver un grand malaise; il ne peut

dès lors exister hors de l'esprit ; mais il n'en est pas de même pour un moindre degré de froid, aussi bien que pour un moindre degré de chaleur.

PHILONOUS. — Alors, lorsque le contact de certains corps nous fait éprouver une chaleur modérée, on peut en conclure qu'ils ont un degré modéré de chaleur ou de tiédeur en eux ; et ceux dont le contact nous fait ressentir un degré équivalent de froid, on peut croire qu'ils ont du froid en eux.

HYLAS. — On le peut.

PHILONOUS. — Est-ce qu'une doctrine peut être vraie lorsqu'elle entraîne nécessairement une absurdité ?

HYLAS. — Sans aucun doute, elle ne peut être vraie.

PHILONOUS. — Et n'est-ce pas une absurdité de penser que la même chose, au même moment, puisse être à la fois froide et chaude ?

HYLAS. — C'en est une.

PHILONOUS. — Supposez donc qu'une de vos mains soit chaude et l'autre froide, et qu'elles soient toutes deux et en même temps plongées dans un même vase plein d'eau, qui serait à une température intermédiaire ; l'eau ne paraîtra-t-elle pas froide à une main, et chaude à l'autre ?

HYLAS. — En effet.

PHILONOUS. — Ne devons-nous pas alors, d'après vos principes, conclure qu'elle est réellement à la fois froide et chaude au même moment, ce qui est, d'après ce que vous avez vous-même reconnu, ajouter foi à une absurdité ?

HYLAS. — Je confesse qu'il semble que vous ayez raison.

PHILONOUS. — Par conséquent, les principes eux-mêmes

étaient faux, puisque vous m'avez accordé qu'aucun principe vrai ne conduit à une absurdité.

HYLAS. — Mais, après tout, peut-il y avoir absurdité plus grande que de dire *qu'il n'y a pas de chaleur dans le feu*?

PHILONOUS. — Pour éclaircir encore ce point, dites-moi si nous ne devons pas, dans deux cas exactement semblables, porter le même jugement?

HYLAS. — Nous le devons.

PHILONOUS. — Quand une épingle vous pique au doigt, elle fend, n'est-ce pas, et partage les fibres de votre chair?

HYLAS. — En effet.

PHILONOUS. — Et quand un charbon vous brûle le doigt, fait-il quelque chose de plus?

HYLAS. — Rien de plus.

PHILONOUS. — Mais alors, puisque vous ne jugez pas que la sensation même occasionnée par l'épingle, ni rien de semblable, existe dans l'épingle, vous ne devriez pas, d'après ce que vous venez de reconnaître, juger que la sensation occasionnée par le feu, ni rien de semblable, existe dans le feu.

HYLAS. — Soit, puisqu'il en faut passer par là, je me résouds à vous céder sur ce point, et à reconnaître que le chaud et le froid sont des sensations qui n'existent que dans notre esprit. Mais il reste encore assez de qualités pour nous assurer de la réalité des choses extérieures.

PHILONOUS. — Mais que direz-vous, Hylas, s'il devient manifeste que le cas est le même pour toutes les autres qualités sensibles, et qu'on ne peut pas supposer qu'elles existent en dehors de l'esprit plus que le chaud et le froid?

HYLAS. — Alors, à coup sûr, vous aurez avancé vos affaires ; mais c'est ce que je désespère de vous voir établir.

PHILONOUS. — Examinons ces qualités par ordre. Que pensez-vous des *saveurs* ? Existent-elles en dehors de l'esprit, ou non ?

HYLAS. — Un homme qui est dans son bon sens peut-il mettre en doute que le sucre soit doux ou l'absinthe amère ?

PHILONOUS. — Instruisez-moi, Hylas. Une saveur douce, c'est une espèce particulière de plaisir, autrement dit une sensation agréable, n'est-ce pas ?

HYLAS. — Oui.

PHILONOUS. — Et l'amertume, n'est-ce pas une certaine espèce de déplaisir ou de douleur ?

HYLAS. — J'en conviens.

PHILONOUS. — Si donc le sucre et l'absinthe sont des substances corporelles dénuées de pensée et existant en dehors de l'esprit, comment la douceur et l'amertume, c'est-à-dire du plaisir et de la douleur, peuvent-elles leur convenir ?

HYLAS. — Arrêtez, Philonous, je vois maintenant ce qui m'a trompé tout le temps. Vous me demandiez si le chaud et le froid, le doux et l'amer, ne sont pas des espèces particulières de plaisir et de douleur ; à quoi je répondais bonnement que oui. Au lieu que j'aurais dû faire alors une distinction : — ces qualités, en tant que perçues par nous, sont des plaisirs ou des douleurs ; mais non pas en tant qu'elles existent dans les objets extérieurs. Nous ne devons donc pas conclure d'une manière absolue qu'il n'y a pas de chaleur dans le feu, ou de douceur dans le sucre, mais

seulement que la chaleur ou la douceur, en tant que perçues par nous, ne sont pas dans le feu ou le sucre. Que répondez-vous à cela ?

PHILONOUS. — Je dis que cela n'a rien à voir avec notre propos. Notre discussion concerne uniquement les choses sensibles, que vous définissiez : *les choses que nous percevons immédiatement par nos sens*. Quelles que soient, dès lors, les autres qualités dont vous parlez, puisqu'elles sont distinctes de celles-ci, je n'en sais rien, et elles n'ont aucune espèce de rapport avec le point en discussion. Vous pouvez, il est vrai, prétendre que vous avez découvert certaines qualités que vous ne percevez pas, et affirmer que ces qualités non sensibles existent dans le feu et le sucre. Mais ce que vous en pourriez tirer pour ce qui nous occupe maintenant, c'est ce que je suis fort en peine de comprendre. Dites-moi donc une fois de plus si vous reconnaissez que le chaud et le froid, le doux et l'amer, (en entendant par là les qualités qui sont perçues par les sens) n'existent pas en dehors de l'esprit ?

HYLAS. — Je vois qu'il ne sert à rien de s'acharner ; aussi j'abandonne la partie, pour ce qui est des qualités dont il a été question. Je déclare pourtant que ces mots sonnent bien étrangement à mon oreille : le sucre n'est pas doux !

PHILONOUS. — Mais, pour vous satisfaire davantage, réfléchissez à ceci : ce qui, en d'autres temps, semblait doux, apparaîtra à un palais délabré comme amer. Et s'il est une chose manifeste, c'est que diverses personnes perçoivent des saveurs différentes dans un même mets, puisque ce qui paraît délicieux à l'une répugne à une autre. Et comment en pourrait-il être ainsi, si la saveur était quelque chose de réellement inhérent au mets ?

HYLAS. — J'avoue que je ne le vois pas.

PHILONOUS. — Maintenant, ce sont les *odeurs* qu'il faut considérer. Et, pour celles-ci, je voudrais bien savoir si ce qui a été dit des saveurs ne leur convient pas exactement? Ne sont-elles pas autant de sensations agréables ou désagréables?

HYLAS. — Certes.

PHILONOUS. — Concevez-vous alors comme possible qu'elles existent dans une chose dénuée de perception?

HYLAS. — Je ne le puis.

PHILONOUS. — Ou bien, pouvez-vous imaginer que les rebuts ou les ordures affectent les animaux grossiers qui s'en repaissent indistinctement, des mêmes senteurs que nous y percevons?

HYLAS. — En aucune manière.

PHILONOUS. — Comment alors ne pas conclure, pour les odeurs comme pour les autres qualités déjà examinées, qu'elles ne peuvent exister nulle part ailleurs que dans une substance qui les perçoive, c'est-à-dire dans un esprit?

HYLAS. — Je le crois.

PHILONOUS. — Et pour les *sons*, qu'en faut-il penser? Sont-ce, ou non, des accidents réellement inhérents aux corps externes?

HYLAS. — Il est manifeste qu'ils ne sont pas inhérents aux corps sonores, car une cloche mise en branle dans le récipient d'une machine pneumatique où l'on a fait le vide n'émet aucun son. C'est donc l'air qu'il faut regarder comme le sujet du son.

PHILONOUS. — Quelle raison y a-t-il pour cela, Hylas?

HYLAS. — C'est que, quand quelque mouvement est produit dans l'air, nous percevons un son, plus ou moins grand,

selon ce mouvement même de l'air ; mais sans un mouvement quelconque de l'air, nous ne pouvons entendre absolument aucun son.

PHILONOUS. — Mais, en accordant même que nous n'entendions jamais de son sans que quelque mouvement soit produit dans l'air, je ne vois pas comment vous en pouvez inférer que le son lui-même soit dans l'air ?

HYLAS. — C'est précisément le mouvement de l'air extérieur qui produit dans l'esprit la sensation de *son*. Car, en frappant sur le tympan de l'oreille, il occasionne une vibration, et, lorsque cette vibration a été communiquée par les nerfs auditifs au cerveau, l'âme est affectée de la sensation qu'on appelle *son*.

PHILONOUS. — Quoi ! le son est donc une sensation ?

HYLAS. — Je veux dire, qu'en tant qu'il est perçu par nous, c'est une sensation particulière de l'esprit.

PHILONOUS. — Et peut-il exister quelque sensation en dehors de l'esprit ?

HYLAS. — Non certainement.

PHILONOUS. — Comment donc le son, puisqu'il est sensation, peut-il exister dans l'air, si par *air* vous entendez une substance privée de sentiment et existant en dehors de l'esprit ?

HYLAS. — Il faut distinguer, Philonous, entre le son en tant qu'il est perçu par nous, et en tant qu'il est en lui-même ; ou (ce qui revient au même) entre le son que nous percevons immédiatement, et celui qui existe en dehors de nous. Celui-là est, il est vrai, une espèce particulière de sensation, mais celui-ci est simplement un mouvement vibratoire ou une ondulation dans l'air.

PHILONOUS. — Je croyais avoir déjà prévenu cette dis-

inction, par la réponse que je vous ai faite quand vous vouliez l'introduire tout à l'heure dans un cas analogue. Mais, pour ne pas revenir là-dessus, êtes-vous donc sûr que le son ne soit réellement qu'un mouvement?

HYLAS. — J'en suis sûr.

PHILONOUS. — Tout ce qui convient au son réel peut donc, en toute vérité, être attribué au mouvement?

HYLAS. — Oui certes.

PHILONOUS. — Il est raisonnable alors de parler du *mouvement* comme de quelque chose d'*éclatant* ou de *doux*, d'*aigu* ou de *grave*?

HYLAS. — Je vois que vous êtes décidé à ne pas me comprendre. N'est-il pas évident que ces modes ou acci-dents appartiennent seulement au son sensible, c'est-à-dire au *son* pris dans l'acception ordinaire du mot, mais non pas au *son* dans le sens réel et philosophique, car celui-ci, comme je viens de vous le dire, n'est pas autre chose qu'un certain mouvement de l'air?

PHILONOUS. — Il semble alors qu'il y ait deux espèces de sons, — l'un vulgaire, ou celui que l'on entend, l'autre, philosophique et réel?

HYLAS. — Mais oui.

PHILONOUS. — Et le dernier consiste en un mouvement?

HYLAS. — Je vous ai déjà dit que oui.

PHILONOUS. — Dites-moi, Hylas, auquel de nos sens, à votre avis, se rapporte l'idée du mouvement? Est-ce à l'ouïe?

HYLAS. — Non certes, mais à la vue et au toucher.

PHILONOUS. — Il s'ensuivrait donc que, d'après vous, il serait possible de *voir* et de *toucher*, mais jamais d'*entendre*, les sons réels?

HYLAS. — Prenez garde, Philonous ; vous pouvez, s'il vous plaît, tourner mon opinion en ridicule, mais cela ne changera pas la vérité des choses. Je reconnais, à vrai dire, que les conclusions où vous m'amenez sonnent un peu étrangement ; mais la langue commune, vous le savez, est faite par et pour l'usage du vulgaire ; nous ne devons donc pas être surpris si des expressions, appropriées à des notions précises et philosophiques, semblent insolites et extraordinaires.

PHILONOUS. — En sommes-nous là ? Je vous assure que je crois avoir déjà gagné beaucoup, puisque vous faites si bon marché de la langue et des opinions communes ; car c'est un des points principaux de notre recherche que d'examiner lequel de nous deux a les idées les plus éloignées de la route commune, et les plus contraires au sentiment général de l'humanité. Mais croyez-vous ne faire qu'un paradoxe de philosophe, en disant que les *sons réels ne sont jamais entendus*, et que nous en obtenons l'idée par d'autres sens ? Et n'y a-t-il rien là de contraire à la nature et à la vérité des choses ?

HYLAS. — Pour parler franchement, cela n'est guère de mon goût. Et, après les concessions déjà faites, j'aime autant accorder que les sons aussi n'ont aucune existence réelle en dehors de l'esprit.

PHILONOUS. — Et j'espère que vous ne ferez pas de difficultés pour le reconnaître aussi des *couleurs* ?

HYLAS. — Je vous en demande pardon, mais le cas des couleurs est très différent. N'est-il pas manifeste que nous les voyons sur les objets ?

PHILONOUS. — Les objets dont vous parlez sont, je suppose, des substances corporelles existant en dehors de l'esprit ?

HYLAS. — Certes.

PHILONOUS. — Et elles ont des couleurs véritables et réelles qui leur sont inhérentes ?

HYLAS. — Chaque objet visible a la couleur que nous voyons en lui.

PHILONOUS. — Comment cela ! il n'y a de visible que ce que nous percevons par la vue ?

HYLAS. — Oui.

PHILONOUS. — Et tout ce que l'on perçoit par les sens, on le perçoit immédiatement ?

HYLAS. — Combien de fois serai-je contraint de répéter la même chose ? Oui, vous dis-je !

PHILONOUS. — Ayez patience, mon bon Hylas, et dites-moi une fois de plus si l'on peut percevoir immédiatement par les sens autre chose que des qualités sensibles. Je sais que vous avez affirmé que non ; mais je voudrais savoir si vous persistez toujours dans la même opinion ?

HYLAS. — J'y persiste.

PHILONOUS. — Votre substance corporelle, est-ce, je vous prie, une qualité sensible, ou un composé de qualités sensibles ?

HYLAS. — Quelle question est-ce là ? Et qui jamais a cru qu'il en fût ainsi ?

PHILONOUS. — Ma raison pour vous le demander, c'est qu'en disant : *chaque objet visible a la couleur que nous voyons en lui*, vous faites des objets visibles des substances corporelles ; ce qui implique, ou bien que les substances corporelles sont des qualités sensibles, ou alors qu'il existe quelque autre chose que les qualités sensibles de perçu par la vue ; mais, comme il avait été formellement reconnu entre nous que cette dernière hypothèse était

impossible, et comme vous le maintenez encore, il s'ensuit de toute évidence que votre substance corporelle ne se distingue en rien des qualités sensibles.

HYLAS. — Vous pouvez tirer toutes les conséquences absurdes qu'il vous plaira et faire effort pour embrouiller les choses les plus claires : vous ne me persuaderez pas que j'aie perdu la tête. Je comprends bien ce que je veux dire.

PHILONOUS. — Je désire seulement que vous me le fassiez comprendre à moi aussi. Mais, puisque vous n'êtes pas disposé à ce qu'on examine votre notion de substance corporelle, je ne vous presserai pas sur ce point plus longtemps. Seulement, veuillez me faire connaître si ce sont les couleurs mêmes que nous voyons qui existent dans les corps extérieurs, ou si c'en sont d'autres ?

HYLAS. — Les mêmes exactement.

PHILONOUS. — Quoi ! ce beau rouge et cette pourpre que nous voyons sur ces nuages lointains existent réellement en eux ? Concevez-vous donc qu'ils aient en eux-mêmes une autre forme que celle d'un sombre brouillard ou d'une vapeur ?

HYLAS. — Je dois avouer, Philonous, que ces couleurs n'existent pas réellement dans les nuages telles qu'elles nous apparaissent à cette distance. Ce sont seulement des couleurs apparentes.

PHILONOUS. — C'est *apparentes* que vous les appelez ? Et comment distinguerons-nous ces couleurs apparentes des réelles ?

HYLAS. — Fort aisément. Il faut considérer comme apparentes celles qui n'apparaissent qu'à distance et s'évanouissent si l'on approche davantage.

PHILONOUS. — Et je suppose qu'il faut considérer comme réelles celles que l'on découvre en les examinant de près et avec le plus d'exactitude possible.

HYLAS. — Justement.

PHILONOUS. — Pour les examiner de si près et si exactement, faudra-t-il recourir à un microscope, ou les regarder à l'œil nu ?

HYLAS. — Il faudra un microscope, sans aucun doute.

PHILONOUS. — Mais souvent le microscope nous fait découvrir dans un objet des couleurs différentes de celles que la vue percevait sans ce secours. Et, à supposer que l'on pût avoir des microscopes qui grossissent jusqu'à un degré suffisant, il est certain qu'aucun objet, quel qu'il soit, vu au travers de ces instruments, n'apparaîtrait avec la même couleur qu'il présente à l'œil nu.

HYLAS. — Et que conclurez-vous de là ? Vous ne pouvez prétendre qu'il n'y a pas réellement et naturellement des couleurs sur les objets, parce que, par des opérations artificielles, on peut les altérer ou les faire s'évanouir.

PHILONOUS. — Je crois qu'on peut évidemment conclure de vos propres concessions que toutes les couleurs que nous voyons à l'œil nu sont seulement apparentes, comme celles des nuages, puisqu'elles s'évanouissent à l'examen plus minutieux et plus exact que nous permet le microscope. Aussi, pour répondre à ce que vous dites en prévenant mes questions, je vous demande si l'état réel et naturel d'un objet se découvre mieux à une vue très pénétrante et perçante ou à une vue moins parfaite ?

HYLAS. — A la plus pénétrante, sans aucun doute.

PHILONOUS. — N'est-il pas évident, d'après la *Dioptrique*, que les microscopes rendent la vue plus pénétrante, et

représentent les objets tels qu'ils apparaîtraient à l'œil, s'il était naturellement doué d'une subtilité plus délicate ?

HYLAS. — C'est évident.

PHILONOUS. — En conséquence, il faut regarder la représentation microscopique comme celle qui nous fait voir le mieux la nature réelle de la chose, c'est-à-dire ce qu'elle est en elle-même. Les couleurs qui sont ainsi perçues sont donc plus véritables et plus réelles que celles qui sont perçues autrement.

HYLAS. — Je confesse qu'il y a du vrai dans ce que vous dites.

PHILONOUS. — De plus, c'est un fait non seulement possible, mais certain, qu'il existe actuellement des animaux dont les yeux sont naturellement disposés pour percevoir des choses qui, en raison de leur petitesse, échappent à notre vue. Que pensez-vous de ces animaux inconcevablement petits qu'on aperçoit à l'aide des loupes ? Pouvons-nous supposer qu'ils sont tous complètement aveugles ? Ou, s'ils voient, peut-on s'imaginer que leur vue ne leur serve pas à préserver leurs corps des dangers, comme elle fait pour tous les autres animaux ? Et, s'il en est ainsi, n'est-il pas évident qu'ils doivent voir des parcelles de matière plus petites que leurs propres corps, parcelles qui leur apparaîtront dans chaque objet sous un aspect très différent de celui qui frappe nos sens, à nous ? Même nos propres yeux ne nous représentent pas toujours les objets de la même manière. Dans la « jaunisse », chacun sait que toutes choses semblent jaunes. N'est-il donc pas très probable que ces animaux, dont les yeux, nous le discernons, ne sont pas faits à beaucoup près comme les nôtres, et dont les corps abondent en humeurs

très différentes, ne voient pas dans chaque objet les mêmes couleurs que nous y voyons ? — De tout cela ne semblerait-il pas résulter que toutes les couleurs sont également apparentes, et qu'aucune de celles que nous percevons n'est réellement inhérente à quelque objet extérieur ?

HYLAS. — En effet.

PHILONOUS. — Ce point sera tout à fait hors de doute, si vous considérez que, à supposer que les couleurs fussent des propriétés ou des manières d'être réelles, inhérentes aux corps extérieurs, elles ne pourraient admettre aucune altération sans que quelque changement s'opérât dans les corps eux-mêmes ; or, n'est-il pas évident d'après tout ce qui a été dit que, par l'emploi du microscope, par une modification survenue dans les humeurs de l'œil, ou par une variation de la distance, et sans aucune espèce d'altération réelle dans la chose même, les couleurs d'un objet quelconque peuvent être modifiées ou disparaître complètement ? Bien plus, toutes les autres circonstances restant les mêmes, changez seulement la position d'un objet, et il présentera à l'œil des couleurs différentes. La même chose arrive selon que l'on considère un objet éclairé par une lumière plus ou moins intense. Et qui ne sait que les mêmes corps apparaissent comme différemment colorés à la lueur d'une bougie et au grand jour ? Ajoutez l'expérience du prisme qui, en séparant les rayons hétérogènes de la lumière, altère la couleur de tous les objets, et fait apparaître le plus blanc d'un bleu ou d'un rouge foncé à l'œil nu. Et maintenant, dites-moi si vous êtes encore d'avis que chaque corps a sa couleur véritable et réelle, inhérente à lui ; et, si vous le pensez, je voudrais bien savoir encore de vous quelle

distance précise et quelle position de l'objet, quelle structure et constitution particulière de l'œil, quel degré et quelle sorte de lumière sont nécessaires pour que nous puissions être certains de percevoir les couleurs véritables, et les distinguer de toutes celles qui ne sont qu'apparentes.

HYLAS. — Je m'avoue entièrement convaincu qu'elles sont toutes également apparentes, et que la couleur n'est pas quelque chose d'inhérent aux objets extérieurs, mais qu'elle est uniquement dans la lumière. Et ce qui me confirme dans cette opinion, c'est que, selon la quantité de lumière, les couleurs sont encore plus ou moins vives ; et que, s'il n'y a pas de lumière, il n'y a plus de couleurs perçues. De plus, en admettant qu'il y eût des couleurs sur les objets extérieurs, comment nous serait-il possible de les percevoir ? Car aucun corps extérieur n'affecte l'esprit sans agir d'abord sur les organes de nos sens. Or la seule action des corps est le mouvement, et le mouvement ne peut être transmis autrement que par impulsion. Un objet éloigné ne peut dès lors agir sur l'œil, ni par conséquent se rendre perceptible à l'âme ni en lui-même ni dans ses propriétés. D'où il suit évidemment qu'il y a quelque substance immédiatement contiguë qui, opérant sur l'œil, occasionne une perception de couleurs ; et telle est la lumière.

PHILONOUS. — Comment ! la lumière est alors une substance ?

HYLAS. — Je dis, Philonous, que la lumière extérieure n'est pas autre chose qu'une substance subtile et fluide, dont les particules menues, agitées par un mouvement très vif, et réfléchies en différentes manières par les

diverses surfaces des objets extérieurs jusqu'aux yeux, communiquent aux nerfs optiques divers mouvements, qui, se propageant jusqu'au cerveau, y causent des impressions variées ; et celles-ci sont liées aux sensations de rouge, bleu, jaune, etc.

PHILONOUS. — Il semble donc que la lumière ne fasse pas autre chose que de frapper les nerfs optiques ?

HYLAS. — Pas autre chose.

PHILONOUS. — Et qu'à la suite de chaque mouvement particulier des nerfs, l'esprit soit affecté d'une sensation, qui est une certaine couleur particulière ?

HYLAS. — Justement.

PHILONOUS. — Et ces sensations n'ont aucune existence en dehors de l'esprit ?

HYLAS. — Elles n'en ont aucune.

PHILONOUS. — Comment donc affirmez-vous que les couleurs sont dans la lumière, puisque, par lumière, vous entendez une substance corporelle extérieure à l'esprit ?

HYLAS. — En tant qu'immédiatement perçues par nous, j'accorde que la lumière et les couleurs ne peuvent exister en dehors de l'esprit. Mais, en elles-mêmes, elles ne sont que les mouvements et les dispositions diverses de certaines particules insensibles de la matière.

PHILONOUS. — Les couleurs donc, au sens vulgaire, c'est-à-dire prises comme les objets immédiats de la vue, ne peuvent se rencontrer que dans une substance douée de perception.

HYLAS. — C'est ce que je dis.

PHILONOUS. — Eh bien donc, puisque vous abandonnez vos prétentions pour ce qui est de ces qualités sensibles, qui seules d'ailleurs sont considérées comme couleurs par

tout le genre humain, vous pouvez penser comme il vous plaira en ce qui concerne ces couleurs invisibles des philosophes. Ce n'est pas mon affaire d'en discuter ; seulement je voudrais vous conseiller de réfléchir si, étant donnée la recherche que nous poursuivons, il est prudent à vous d'affirmer *que le rouge et le bleu que nous voyons ne sont pas des couleurs réelles, mais que certaines figures et certains mouvements inconnus, qu'aucun homme jamais n'a vus ni ne peut voir, méritent vraiment ce nom*. Ne sont-ce pas là des idées bien choquantes, et ne prétent-elles pas à bien des conséquences ridicules, comme celles que vous avez été obligé d'abandonner tout à l'heure quand il s'agissait des sons ?

HYLAS. — Je reconnais franchement, Philonous, qu'il ne sert à rien de résister plus longtemps. Couleurs, sons, saveurs, en un mot tout ce qu'on a appelé les *qualités secondes*, n'ont certainement aucune existence en dehors de l'esprit. Mais, par cet aveu, il ne faut pas supposer que j'abandonne quoi que ce soit de la réalité de la matière et des objets extérieurs ; car je vois bien des philosophes qui ne maintiennent que cela, et qui cependant sont aussi éloignés qu'on peut l'être de nier la matière. Pour mieux comprendre ce que je dis, il vous faut savoir que les qualités sensibles ont été divisées par les philosophes en *premières* et *secondes*. Les unes sont : l'étendue, la figure, la solidité, le poids, le mouvement et le repos. Et pour celles-là, ils soutiennent qu'elles existent réellement dans les corps. Les autres sont celles que nous avons énumérées plus haut, en un mot, toutes celles des qualités sensibles

qui ne sont pas comprises dans les qualités premières ; et ces philosophes affirment qu'elles ne sont que des sensations ou des idées, n'existant nulle part ailleurs que dans l'esprit. Mais vous saviez déjà tout ceci, je n'en doute pas. Pour ma part, depuis longtemps déjà j'étais informé qu'une telle opinion avait cours parmi les philosophes, mais je n'avais jamais été tout à fait convaincu de sa vérité, jusqu'à maintenant.

PHILONOUS. — Vous êtes donc encore d'avis que l'*étendue* et les *figures* diverses sont inhérentes à des substances extérieures privées de pensée ?

HYLAS. — Sans doute.

PHILONOUS. — Mais si les mêmes arguments que l'on a mis en avant contre les qualités secondes valaient encore contre celles-ci ?

HYLAS. — Eh bien, je serais alors réduit à croire qu'elles aussi n'existent que dans l'esprit.

PHILONOUS. — D'après votre opinion, c'est précisément la figure et l'étendue que vous percevez par les sens qui existent dans l'objet extérieur ou substance matérielle ?

HYLAS. — Précisément les mêmes.

PHILONOUS. — Tous les autres animaux ont-ils d'aussi bonnes raisons pour penser de même de la figure et de l'étendue qu'ils voient et qu'ils touchent ?

HYLAS. — Sans aucun doute, pour peu qu'ils pensent.

PHILONOUS. — Dites-moi, Hylas : croyez-vous que les sens soient donnés à tous les animaux pour leur préservation et leur bien-être dans la vie ? ou que ce n'est qu'aux hommes qu'ils sont donnés pour cette fin ?

HYLAS. — Je ne mets pas en question qu'ils ne soient destinés au même usage chez tous les autres animaux.

PHILONOUS. — S'il en est ainsi, n'est-il pas nécessaire que leurs sens leur permettent de percevoir leurs propres membres et les corps qui pourraient leur être nuisibles ?

HYLAS. — Certainement.

PHILONOUS. — Il faut alors supposer qu'une mite voit ses propres pattes et les choses de grandeur égale ou même moindre, comme des corps de dimension assez considérable ; bien qu'au même moment ces mêmes choses vous apparaissent, à vous, comme à peine discernables, ou, au plus, comme autant de points visibles.

HYLAS. — Je ne puis nier cela.

PHILONOUS. — Et à des êtres plus petits que la mite, ces corps sembleront encore plus grands ?

HYLAS. — Certes.

PHILONOUS. — Ainsi ce que, vous, vous distinguez à peine, apparaîtra à un autre animal extrêmement petit comme quelque montagne énorme ?

HYLAS. — Tout cela, je l'accorde.

PHILONOUS. — Une seule et même chose peut-elle être au même moment et en elle-même de dimensions différentes ?

HYLAS. — Ce serait absurde à penser.

PHILONOUS. — Mais, de ce que vous aviez posé en principe il suit que l'étendue perçue par vous et celle que perçoit la mite elle-même, et aussi celles que perçoivent des animaux plus petits encore, sont chacune à la fois l'étendue véritable des pattes de la mite ; ce qui revient à dire qu'en vertu de vos propres principes, vous êtes tombé dans une absurdité.

HYLAS. — Oui, ce point semble offrir quelque difficulté.

PHILONOUS. — Autre chose : n'avez-vous pas admis qu'aucune propriété réelle, inhérente à un objet, ne peut être modifiée sans quelque modification dans la chose même ?

HYLAS. — Je l'ai admis.

PHILONOUS. — Mais, selon qu'on s'approche ou qu'on s'éloigne d'un objet, son étendue visible varie, jusqu'à être, à une certaine distance, dix ou cent fois plus grande qu'à une autre. Ne suit-il pas de là qu'elle aussi n'est pas réellement inhérente à l'objet ?

HYLAS. — J'avoue que je ne sais plus que penser.

PHILONOUS. — Votre jugement sera bientôt fixé si vous osez penser aussi librement de cette qualité que vous avez fait des autres. N'avez-vous pas admis comme un argument sérieux, que ni la chaleur ni le froid n'existaient dans l'eau, parce qu'elle semblait chaude à une main et froide à l'autre ?

HYLAS. — En effet.

PHILONOUS. — Et n'est-ce pas raisonner tout de même que de conclure qu'il n'existe dans un objet ni étendue ni figure, s'il semble à un œil petit, uni et rond, tandis qu'au même moment il apparaît à l'autre comme grand, inégal et anguleux ?

HYLAS. — Exactement de même. Mais ce cas se produit-il jamais ?

PHILONOUS. — Vous pouvez, quand vous voudrez, faire l'expérience, en regardant avec un des yeux nu, et avec l'autre à travers un microscope.

HYLAS. — Je ne sais comment défendre ce point, et pourtant j'ai bien de la répugnance à abandonner l'étendue : je vois de si étranges conséquences découler d'une telle concession !

PHILONOUS. — Etranges, dites-vous ? Mais, après les concessions déjà faites, j'espère que l'étrangeté d'une chose n'est pas pour vous la faire rejeter. — [Et, d'autre part, ne semblerait-il pas très étrange aussi qu'un raisonnement général qui s'applique à toutes les autres qualités sensibles ne s'appliquât pas aussi à l'étendue ? S'il est accordé qu'aucune idée, ni rien d'analogue à une idée, ne peut exister dans une substance privée de perception, ne s'ensuit-il pas forcément que ni la figure, ni aucun mode de l'étendue que nous puissions ou percevoir ou imaginer ou dont nous soyons à même d'avoir quelque idée, ne peut être réellement inhérent à la matière ? — pour ne pas parler de la difficulté particulière qu'il y aurait à concevoir qu'une substance matérielle, distincte de l'étendue et antérieure à elle, fût le *substratum* de l'étendue. Prenez telle qualité sensible que vous voudrez, figure, ou son, ou couleur, il semble également impossible qu'elle puisse subsister en ce qui ne la perçoit pas¹.]

HYLAS. — J'abandonne ce point pour le moment, tout en me réservant le droit d'y revenir, au cas où je découvrirais plus tard quelque faux pas dans ma marche jusqu'ici.

PHILONOUS. — C'est un droit qui ne vous peut être dénié. Puisque nous en avons fini avec les figures et l'étendue, nous arrivons au *mouvement*. Un mouvement réel dans un objet extérieur peut-il être au même moment et tout ensemble très rapide et très lent ?

HYLAS. — Il ne peut l'être.

PHILONOUS. — La rapidité du mouvement d'un corps

¹ Passage ajouté dans l'édition de 1734.

n'est-elle pas en proportion directe du temps qu'il met à parcourir un espace donné ? Ainsi un corps qui parcourt un mille en une heure se meut trois fois plus vite que s'il parcourait un mille en trois heures.

HYLAS. — Parfaitement.

PHILONOUS. — Et le temps n'est-il pas mesuré par la succession des idées dans nos esprits ?

HYLAS. — C'est vrai.

PHILONOUS. — Et n'est-il pas possible que les idées se succèdent une ou deux fois plus vite dans votre esprit qu'elles ne font dans le mien, ou dans celui d'un être intelligent d'une autre espèce que nous ?

HYLAS. — Je le reconnais.

PHILONOUS. — Par conséquent, pour une autre personne, le même corps peut sembler accomplir son mouvement dans un certain espace en moitié moins de temps qu'il ne vous paraît le faire à vous. Et le même raisonnement s'appliquera à toute autre relation : ce qui revient à dire, en se conformant à vos principes (puisque les mouvements perçus existent tous réellement dans l'objet), qu'il est possible qu'un seul et même corps se meuve réellement dans le même chemin tout à la fois très vite et très lentement. Comment cela se concilie-t-il, soit avec le sens commun, soit avec ce que vous venez de reconnaître ?

HYLAS. — Je ne sais que dire à cela.

PHILONOUS. — Passons à la *solidité* : de deux choses l'une, ou, par ce mot, vous n'entendez pas une qualité sensible, et alors elle ne rentre pas dans le sujet de nos recherches ; ou, si vous la regardez comme telle, elle doit se ramener à la dureté ou à la résistance. Or, l'une comme l'autre de ces deux qualités est nettement relative à nos sens ; car

il est évident que ce qui parait dur à un animal peut sembler mou à un autre, s'il a plus de force et des membres plus vigoureux. Il n'est pas moins clair que la résistance que nous sentons n'est pas dans l'objet.

HYLAS. — Je reconnais que la sensation même de résistance, qui est tout ce qu'on perçoit immédiatement, n'est pas dans le corps, mais ce qui y est, c'est la cause de cette sensation.

PHILONOUS. — Oui, mais les causes de nos sensations ne sont pas des choses immédiatement perçues, et par suite ne sont pas sensibles. Ce point, je pense, a été déjà suffisamment établi.

HYLAS. — Je le reconnais ; mais vous me pardonnerez si j'ai l'air un peu embarrassé ; je ne sais comment me défaire de mes vieilles opinions.

PHILONOUS. — Pour vous tirer de peine, considérez seulement que si l'on a une fois accordé que l'étendue n'a aucune existence en dehors de l'esprit, il faut nécessairement admettre la même chose pour le mouvement, la solidité et le poids, puisque toutes ces qualités supposent évidemment l'étendue. Il est donc superflu de discuter en particulier pour chacune d'elles. En refusant à l'étendue toute existence réelle, vous la leur avez refusée à toutes du même coup.

HYLAS. — Je m'étonne, Philonous, que, si vous dites vrai, les philosophes qui refusent aux qualités secondes toute existence réelle, l'attribuent pourtant aux qualités premières. S'il n'y a entre elles aucune différence, comment peut-on expliquer cela ?

PHILONOUS. — Ce n'est pas mon affaire d'expliquer toutes les opinions des philosophes. Mais, entre autres raisons

qui peuvent être assignées à ce fait, il semble que l'une consiste probablement en ce que le plaisir et la douleur sont plutôt associés aux premières qu'aux secondes. La chaleur et le froid, les saveurs et les odeurs, ont quelque chose de plus vif dans l'agrément ou la peine qu'ils nous procurent, que les idées d'étendue, de figure et de mouvement dans la manière dont elles nous affectent. Et, comme il est trop visiblement absurde de prétendre que la douleur ou le plaisir puissent exister dans une substance dénuée de perception, les hommes ont cessé de croire à l'existence externe des qualités secondes plus facilement qu'à celle des premières. Vous serez convaincu qu'il y a vraiment quelque chose de cela, si vous vous rappelez la différence que vous faisiez entre un degré plus intense et un degré moindre de chaleur, en attribuant à l'un une existence réelle que vous refusiez à l'autre. Mais, au fond, cette distinction n'a pas de raison d'être ; car, à coup sûr, une sensation indifférente est aussi véritablement une sensation que telle autre, qui nous procure plus de plaisir ou de peine ; et par conséquent l'on ne peut pas supposer que les unes plus que les autres existent en un sujet dénué de pensée.

HYLAS. — Il me revient justement à l'esprit, Philonous, que j'ai entendu parler quelque part d'une distinction entre l'étendue absolue et l'étendue sensible. Aussi, bien qu'il ait été reconnu que le *grand* et le *petit* consistent purement et simplement dans le rapport que d'autres êtres étendus soutiennent avec les parties de notre propre corps, et ne peuvent par suite être réellement inhérents aux substances elles-mêmes, — rien ne nous oblige pour cela à soutenir la même théorie en ce qui regarde l'éten-

due absolue, qui est quelque chose d'abstrait des idées de *grand* et de *petit*, de telle ou telle grandeur ou figure particulière. De même aussi pour le mouvement; la *rapidité* ou la *lenteur* sont tout à fait relatives à la succession des idées dans notre propre esprit; mais il ne s'ensuit pas, parce que ces modifications du mouvement n'existent pas en dehors de l'esprit, que le mouvement absolu, qui est une abstraction de ces modes particuliers, ne puisse pas exister ainsi.

PHILONOUS. — Qu'est-ce qui distingue, je vous prie, un certain mouvement d'un autre ou une certaine portion de l'étendue d'une autre? N'est-ce pas quelque chose de sensible, comme un certain degré de rapidité ou de lenteur, qui est particulier à chaque mouvement, une certaine grandeur ou figure, particulière à chaque étendue?

HYLAS. — Je pense que oui.

PHILONOUS. — Mais ces qualités, dépouillées de toute propriété sensible, n'ont plus aucune différence spécifique ou numérique, comme dit l'Ecole.

HYLAS. — En effet.

PHILONOUS. — C'est-à-dire qu'elles sont l'étendue en général et le mouvement en général.

HYLAS. — Soit.

PHILONOUS. — Mais c'est une maxime universellement admise que *tout ce qui existe est particulier*. Comment donc le mouvement en général ou l'étendue en général peuvent-ils exister en une substance corporelle?

HYLAS. — Je demande du temps pour résoudre cette difficulté.

PHILONOUS. — Je crois qu'elle peut l'être très vite. Car vous pouvez me dire sans doute si vous êtes en état de

vous former telle ou telle idée. Or je veux bien réduire à ceci notre discussion : si vous pouvez vous former par la pensée, et de façon distincte, une idée abstraite du mouvement ou de l'étendue, dépouillés de tous leurs modes sensibles, tels que rapidité ou lenteur, grandeur ou petitesse, forme ronde ou carrée, et autres semblables que l'on a reconnus n'exister que dans l'esprit, je vous céderai sur le point que vous contestez. Mais, de votre côté, si vous ne pouvez y réussir, il sera déraisonnable de persister plus longtemps à maintenir une chose dont vous n'avez aucune notion.

HYLAS. — J'avoue franchement que je ne puis me former cette idée.

PHILONOUS. — Pouvez-vous même séparer les idées d'étendue et de mouvement des idées de toutes ces autres qualités que ceux qui les distinguent nomment *secondes* ?

HYLAS. — Quoi ! n'est-il pas très facile de considérer l'étendue et le mouvement en soi, abstraction faite de toutes les autres qualités sensibles ? Comment font donc, je vous prie, les mathématiciens, qui en traitent ?

PHILONOUS. — Je reconnais, Hylas, qu'il n'y a rien de difficile à former des propositions et des raisonnements généraux sur ces qualités sans en mentionner aucune autre, et, en ce sens, de les considérer ou d'en traiter abstractionnement. Mais suit-il de ce que je peux prononcer le mot *mouvement* en lui-même, que je puisse m'en former dans mon esprit une idée qui soit exclusive de l'idée de corps ? Ou, parce qu'on peut établir des théorèmes sur l'étendue et la figure, sans aucune mention du *grand* ou du *petit* ou de tout autre mode ou qualité sensible, en résulte-t-il donc qu'une telle idée abstraite d'étendue,

sans aucune dimension ou figure particulière, sans aucune qualité sensible, puisse être distinctement conçue et saisie par l'esprit ? Les mathématiciens traitent de la quantité sans considérer quelles autres qualités sensibles l'accompagnent, parce que cela est tout à fait indifférent à leurs démonstrations. Mais, quand ils ne font plus attention aux mots et contemplent les idées en elles-mêmes, je suis sûr que vous vous convaincrez qu'ils n'ont pas d'idée pure et abstraite de l'étendue.

HYLAS. — Mais que faites-vous du *pur intellect* ? N'est-ce pas le propre de cette faculté que de former des idées abstraites ?

PHILONOUS. — Puisque je ne puis pas former d'idées abstraites du tout, il est clair que je ne puis pas en former par le secours du *pur intellect*, quelle que soit la faculté que vous entendiez par ces mots. De plus, sans rechercher la nature du pur intellect et de ses objets spirituels, vertu, raison, divinité et autres semblables, ce qui paraît bien manifeste, c'est que les choses sensibles ne peuvent qu'être perçues par les sens ou représentées par l'imagination. La figure et l'étendue, qui sont originellement perçues par les sens, n'appartiennent donc pas au pur intellect ; mais, pour vous satisfaire davantage, voyez si vous pouvez vous former l'idée de quelque figure, abstraction faite de toutes ses particularités de dimension, ou même de toutes les autres qualités sensibles.

HYLAS. — Laissez-moi réfléchir un peu. — Je ne crois pas le pouvoir.

PHILONOUS. — Et pouvez-vous penser que ce qui implique contradiction dans sa conception même puisse exister réellement dans la nature ?

HYLAS. — En aucune façon.

PHILONOUS. — Puis donc qu'il est impossible à l'esprit de disjoindre même les idées d'étendue et de mouvement de toutes les autres qualités sensibles, ne s'ensuit-il pas que, là où l'une de ces idées existe, l'autre y existe nécessairement aussi ?

HYLAS. — C'est ce qu'il me semble.

PHILONOUS. — Par conséquent, ces mêmes arguments que vous admettiez comme concluants contre les qualités secondes, le sont aussi, sans qu'on les force nullement, contre les qualités premières. De plus, si vous voulez vous en remettre à vos sens, n'est-il pas clair que toutes les qualités sensibles coexistent, ou qu'elles leur apparaissent comme occupant le même lieu ? Les sens nous représentent-ils jamais un mouvement ou une figure comme dépouillées de toutes les autres qualités visibles et tangibles ?

HYLAS. — Vous n'avez pas besoin d'insister davantage. Je suis disposé à avouer, s'il n'y a pas quelque erreur ou quelque faute cachée dans nos démarches jusqu'ici, qu'il faut refuser également à toutes les qualités sensibles une existence en dehors de l'esprit. Mais ce que je crains, c'est d'avoir été trop facile dans mes premières concessions, ou d'avoir laissé passer quelque sophisme. En un mot, je n'ai pas pris le temps de réfléchir.

PHILONOUS. — Si ce n'est que cela, Hylas, vous pouvez prendre tout le temps qu'il vous plaira pour repasser la marche de notre discussion. Vous avez pleine liberté de revenir sur les faux pas que vous pourriez avoir faits, ou de mettre en avant tout ce que vous pouvez avoir omis en faveur de votre première opinion.

HYLAS. — Une grande faute a été, je crois, de n'avoir

pas suffisamment distingué l'*objet* de la *sensation*. Or, bien que cette dernière ne puisse exister en dehors de l'esprit, il n'en faut pas cependant conclure que l'objet ne le puisse pas non plus.

PHILONOUS. — De quel objet entendez-vous parler ? De l'objet des sens ?

HYLAS. — De celui-là même.

PHILONOUS. — Il est donc perçu immédiatement ?

HYLAS. — Certes.

PHILONOUS. — Faites-moi comprendre la différence qu'il y a entre ce qui est perçu immédiatement et une sensation.

HYLAS. — La sensation, c'est pour moi un acte de l'esprit qui perçoit ; mais, outre cela, il y a quelque chose de perçu, et c'est ce que j'appelle l'*objet*. Par exemple, il y a du rouge et du jaune sur cette tulipe. Mais l'acte de percevoir ces couleurs est en moi seulement, et non dans la tulipe.

PHILONOUS. — De quelle tulipe parlez-vous ? Est-ce de celle que vous voyez ?

HYLAS. — De celle-là même.

PHILONOUS. — Et qu'y voyez-vous de plus que la couleur, la figure et l'étendue ?

HYLAS. — Rien.

PHILONOUS. — Ce que vous vouliez dire, c'est donc que le rouge et le jaune sont coexistants avec l'étendue ; n'est-ce pas cela ?

HYLAS. — Ce n'est pas seulement cela ; je voulais dire qu'ils ont une existence réelle en dehors de l'esprit, dans une substance qui ne pense pas.

PHILONOUS. — Que ces couleurs soient réellement dans la tulipe que je vois, c'est une chose manifeste. Et l'on ne peut pas non plus nier que cette tulipe n'existe indépendam-

ment de votre esprit ou du mien ; mais que quelque objet immédiat des sens, — c'est-à-dire une idée ou une combinaison d'idées, — puisse exister dans une substance dénuée de pensée ou extérieure à tout esprit, c'est en soi une évidente contradiction. Et je ne peux pas non plus comprendre comment cela peut résulter de ce que vous disiez tout à l'heure, à savoir que le rouge et le jaune étaient sur la tulipe que *vous voyiez*, car vous ne prétendez pas *voir* cette substance privée de pensée ?

HYLAS. — Vous avez une manière fort adroite, Philonous, de faire dévier notre recherche de son sujet.

PHILONOUS. — Je vois que vous n'avez pas envie d'être poussé dans cette voie. Pour revenir alors à votre distinction entre *sensation* et *objet*, si je vous comprends bien, vous distinguez dans toute perception deux choses, l'une qui est une action de l'esprit, et l'autre non ?

HYLAS. — C'est vrai.

PHILONOUS. — Et cette action ne peut ni exister dans une substance non pensante, ni lui appartenir ; mais cette autre chose, quelle qu'elle soit, qui est encore impliquée dans la perception, le peut ?

HYLAS. — C'est bien là ce que je veux dire.

PHILONOUS. — De sorte que, s'il y avait une perception sans acte de l'esprit, il serait possible qu'une telle perception existât dans une substance dénuée de pensée ?

HYLAS. — Je l'accorde. Mais il est impossible qu'une telle perception se rencontre.

PHILONOUS. — Quand dit-on que l'esprit est actif ?

HYLAS. — Quand il produit, arrête ou modifie quelque chose.

PHILONOUS. — L'esprit peut-il produire, interrompre ou

modifier quelque chose, autrement que par un acte de la volonté ?

HYLAS. — Il ne le peut.

PHILONOUS. — L'esprit alors ne peut être regardé comme *actif* dans ses perceptions qu'autant qu'une *volition* est enveloppée en elles ?

HYLAS. — En effet.

PHILONOUS. — En cueillant cette fleur, je suis actif, parce que je le fais par un mouvement de ma main, qui est la conséquence d'une volition ; de même si je l'approche de mes narines. Mais faire l'un ou l'autre de ces actes, est-ce sentir une odeur ?

HYLAS. — Non.

PHILONOUS. — J'agis aussi en aspirant l'air dans mes narines, parce que, si j'aspire de telle manière plutôt que de telle autre, c'est par un effet de ma volition. Mais cela non plus ne peut pas être appelé *sentir une odeur* ; car, s'il en était ainsi, je sentirais une odeur à chaque fois que j'aspirerais de cette manière.

HYLAS. — C'est vrai.

PHILONOUS. — Sentir une odeur est donc quelque chose qui résulte de tout cela ?

HYLAS. — En effet.

PHILONOUS. — Mais je ne vois pas que ma volonté soit mêlée à autre chose. Quoi qu'il y ait en outre, — que je perçoive par exemple telle odeur particulière, ou pas d'odeur du tout, — cela est indépendant de ma volonté, et par suite je suis en cela entièrement passif. N'en est-il pas de même pour vous, Hylas ?

HYLAS. — Absolument de même.

PHILONOUS. — Et, pour voir, il est en votre pouvoir

d'ouvrir les yeux ou de les tenir fermés, de les tourner dans telle direction ou dans telle autre ?

HYLAS. — Sans doute.

PHILONOUS. — Mais, est-ce qu'il dépend de même de votre volonté de percevoir du *blanc* en regardant cette fleur, plutôt que toute autre couleur ? Ou, en dirigeant vos yeux ouverts vers la partie la plus élevée du ciel, pouvez-vous vous empêcher de voir le soleil ? La lumière ou l'obscurité sont-elles l'effet de votre volition ?

HYLAS. — Non, certainement.

PHILONOUS. — Vous êtes donc, par rapport à ces choses, entièrement passif ?

HYLAS. — Je le suis.

PHILONOUS. — Dites-moi maintenant si le fait de *voir* consiste à percevoir la lumière et les couleurs, ou à ouvrir et à remuer les yeux ?

HYLAS. — Sans aucun doute, à percevoir.

PHILONOUS. — Puis donc que dans la perception même de la lumière et des couleurs vous êtes tout à fait passif, que devient cette action dont vous parliez comme d'un élément de toute sensation ? Et ne peut-on pas conclure de vos propres concessions que la perception de la lumière et des couleurs n'enveloppe aucune action en elle, et pourrait par suite exister dans une substance privée de perception ? Or n'est-ce pas là une évidente contradiction ?

HYLAS. — Je ne sais qu'en penser.

PHILONOUS. — De plus, puisque vous distinguez l'*actif* et le *passif* dans chaque perception, vous devez le faire aussi pour la perception de douleur. Or, comment est-il possible que la douleur, qu'elle soit d'ailleurs aussi peu active qu'il vous plaira, puisse exister dans une substance privée de

perception ? En un mot, considérez seulement ce point, et puis dites-moi franchement si lumière et couleurs, saveurs, sons, etc., ne sont pas également des passions ou des sensations de l'âme. Vous pouvez, il est vrai, les appeler des *objets extérieurs*, et leur donner dans le langage autant d'existence substantielle qu'il vous plaira. Mais examinez vos propres pensées, et puis dites-moi s'il n'en va pas comme je vous le dis ?

HYLAS. — Je reconnais, Philonous, que, par une exacte observation de ce qui se passe dans mon esprit, je ne puis rien découvrir sinon que je suis un être pensant, affecté par une grande variété de sensations ; et qu'il n'est pas non plus possible de concevoir comment une sensation pourrait exister dans une substance privée de perception. — Mais, d'un autre côté, quand je regarde les choses sensibles d'un point de vue différent, en les considérant comme autant de modes et de qualités, je trouve qu'il est nécessaire de supposer un *substratum* matériel, sans quoi l'on ne peut concevoir qu'elles existent.

PHILONOUS. — Vous appelez cela un *substratum matériel* ? Je vous prie, par lequel de vos sens êtes-vous informé de son existence ?

HYLAS. — Il n'est pas en lui-même sensible ; ses modes et ses qualités sont seuls perçus par les sens.

PHILONOUS. — Je présume alors que c'est par la réflexion et la raison que vous en obtenez l'idée ?

HYLAS. — Je ne prétends pas en avoir une idée propre et positive. Quoi qu'il en soit, je conclus qu'il existe, parce que les qualités ne peuvent être conçues comme existantes sans un support.

PHILONOUS. — Il semble donc que vous n'en ayez qu'une

notion relative, ou encore que vous le conceviez seulement en concevant la relation qu'il soutient avec les qualités sensibles ?

HYLAS. — Justement.

PHILONOUS. — Veuillez donc me faire connaître en quoi cette relation consiste.

HYLAS. — N'est-elle pas suffisamment exprimée par ces termes de *substratum* ou de *substance* ?

PHILONOUS. — S'il en était ainsi, le mot *substratum* indiquerait qu'il est déployé sous les qualités sensibles, ou accidents ?

HYLAS. — C'est vrai.

PHILONOUS. — Et par conséquent sous l'étendue ?

HYLAS. — Je l'admets.

PHILONOUS. — C'est donc quelque chose d'entièrement distinct en nature de l'étendue ?

HYLAS. — Je vous dis que l'étendue n'est qu'un mode, et que la Matière est quelque chose qui supporte les modes. Et n'est-il pas évident que la chose supportée est différente de la chose qui supporte ?

PHILONOUS. — Ainsi, vous supposez que ce quelque chose qui est distinct de l'étendue, et qui l'exclut, est le *substratum* de l'étendue ?

HYLAS. — Justement.

PHILONOUS. — Répondez-moi, Hylas. Une chose peut-elle se déployer sans étendue ? Ou l'idée d'*étendue* n'est-elle pas nécessairement enveloppée dans celle de *déploiement* ?

HYLAS. — Certes.

PHILONOUS. — Quelle que soit donc cette chose, que vous supposez déployée sous un objet quelconque, elle doit

avoir en soi une étendue distincte de l'étendue de la chose sous laquelle elle est déployée?

HYLAS. — Nécessairement.

PHILONOUS. — Par conséquent, toute substance corporelle, étant le *substratum* de l'étendue, doit avoir en soi une autre étendue, grâce à laquelle on puisse l'appeler un *substratum* ; et ainsi à l'infini ? Je demande si cela n'est pas absurde en soi, et contradictoire avec ce que vous venez de reconnaître, à savoir que le *substratum* était quelque chose de distinct et d'exclusif de l'étendue ?

HYLAS. — Allons, Philonous, vous me comprenez mal. Je ne veux pas dire que la matière soit déployée sous l'étendue, au sens grossier et littéral. Le mot *substratum* est employé seulement pour exprimer d'une façon générale la même chose que *substance*.

PHILONOUS. — Soit, examinons alors la relation qu'implique le terme de *substance*. N'est-ce pas ce qui demeure sous les accidents ?

HYLAS. — C'est cela même.

PHILONOUS. — Mais pour qu'une chose demeure sous une autre ou la supporte, ne faut-il pas qu'elle soit étendue ?

HYLAS. — Il le faut bien.

PHILONOUS. — Cette supposition n'entraîne-t-elle pas alors les mêmes absurdités que la première ?

HYLAS. — Vous prenez encore les choses dans un sens strictement littéral : ce n'est pas équitable, Philonous.

PHILONOUS. — Ce n'est pas moi qui impose un sens à vos expressions ; rien ne vous empêche de les expliquer comme il vous plaît. Seulement, je vous en supplie, faites qu'elles représentent quelque chose pour moi. Vous me dites que la Matière supporte les accidents, ou demeure sous les

accidents. De quelle manière ? Est-ce comme vos jambes supportent votre corps ?

HYLAS. — Non : c'est là le sens littéral.

PHILONOUS. — Je vous en prie, faites-moi savoir quel sens littéral ou non littéral vous donnez à ce mot... Combien de temps devrai-je attendre une réponse, Hylas ?

HYLAS. — J'avoue que je ne sais que dire. J'ai cru, à un moment donné, que j'entendais assez bien ce qu'on voulait dire par ces mots : la matière supporte les accidents. Mais maintenant, plus j'y réfléchis, moins je comprends ; enfin, je m'aperçois que je n'en sais rien du tout.

PHILONOUS. — Il semble donc que vous n'ayez absolument aucune idée, ni relative ni positive, de la matière ; vous ne savez ni ce qu'elle est en elle-même, ni quelle relation elle soutient avec les accidents ?

HYLAS. — Je le reconnais.

PHILONOUS. — Et pourtant vous affirmiez que vous ne pouviez concevoir l'existence réelle des qualités ou accidents, sans leur concevoir en même temps un support matériel ?

HYLAS. — En effet.

PHILONOUS. — Ce qui revient à dire que quand vous concevez l'existence réelle des qualités, vous concevez en même temps quelque chose que vous ne pouvez concevoir ?

HYLAS. — C'était absurde, je l'avoue. Mais je crains encore qu'il n'y ait un sophisme quelque part. Dites-moi, je vous prie, votre opinion sur ceci : il me vient justement à l'esprit que la cause de toute notre erreur, c'est que vous dissertez sur chaque qualité en elle-même. Or, je reconnais qu'aucune qualité ne peut subsister séparément en dehors de l'esprit ; la couleur ne peut exister sans l'étendue, pas

plus que la figure sans quelque autre qualité sensible. Mais, comme ces diverses qualités unies ou confondues ensemble forment dans leur tout les choses sensibles, rien ne nous interdit de supposer que ces choses puissent exister en dehors de l'esprit.

PHILONOUS. — Vous plaisantez, Hylas, ou vous avez une bien mauvaise mémoire. Bien qu'à la vérité nous ayons passé en revue toutes les qualités en les nommant l'une après l'autre, pourtant mes arguments, ou plutôt vos concessions, n'ont jamais tendu à prouver que les qualités secondes ne subsistent pas chacune à part et par elle-même, mais bien à prouver qu'elles n'existent pas *du tout* en dehors de l'esprit. A la vérité, en parlant de la figure et du mouvement, nous avons conclu qu'ils ne pouvaient exister en dehors de l'esprit, parce qu'il était impossible, même par la pensée, de les séparer de toutes les qualités secondes, comme il le faudrait pour concevoir qu'ils existent par eux-mêmes. Mais ce n'est pas là le seul argument dont on ait fait usage à cette occasion. — Mais (pour laisser de côté tout ce qui a été dit jusqu'ici et le regarder comme non avenu, si vous le désirez ainsi), je consens à remettre le tout en question de cette manière : si vous pouvez concevoir qu'il soit possible pour un mélange ou une combinaison quelconque de qualités, c'est-à-dire pour un objet sensible quel qu'il soit, d'exister en dehors de l'esprit, alors je vous accorderai qu'il en est en effet ainsi.

HYLAS. — Si tout revient à ce point, il sera bien vite éclairci. Quoi de plus aisé que de concevoir un arbre ou une maison comme existant par soi, d'une existence indépendante et inaperçue de tout esprit quel qu'il soit? En ce moment même, je conçois leur existence de cette manière.

PHILONOUS. — Comment dites-vous, Hylas ? Pouvez-vous voir une chose au moment même où vous ne la voyez pas ?

HYLAS. — Non, ce serait une contradiction.

PHILONOUS. — N'est-ce pas une aussi grande contradiction que de parler de *concevoir* une chose qui *n'est pas conçue* ?

HYLAS. — C'est vrai.

PHILONOUS. — Alors, l'arbre ou la maison auquel vous pensez, est conçu par vous ?

HYLAS. — Comment en serait-il autrement ?

PHILONOUS. — Et ce qui est conçu est certainement dans l'esprit ?

HYLAS. — Sans contestation possible, ce qui est conçu est dans l'esprit.

PHILONOUS. — Comment donc en venez-vous à dire que vous concevez une maison ou un arbre comme existant indépendamment et en dehors de tous les esprits possibles ?

HYLAS. — J'avoue qu'il y a là une erreur ; mais attendez que je considère ce qui m'y a amené. — C'est une méprise assez plaisante. Comme je pensais à un arbre situé dans un lieu solitaire où personne n'était présent pour le voir, il m'a semblé que c'était là concevoir un arbre comme existant sans être perçu ni pensé, oubliant que moi-même je le concevais pendant ce temps-là. Mais à présent, je vois clairement que tout ce que je puis faire, c'est de former des idées dans mon propre esprit. Je puis, il est vrai, concevoir dans ma pensée l'idée d'un arbre ou d'une maison ou d'une montagne, mais c'est tout. Et il s'en faut que ce soit là prouver que je puis les concevoir comme existant *en dehors de l'intelligence de tous les Esprits*.

PHILONOUS. — Vous reconnaissez donc qu'il ne vous est pas possible de concevoir comment une chose corporelle sensible pourrait exister autrement que dans un esprit ?

HYLAS. — Je le reconnais.

PHILONOUS. — Et pourtant vous combattiez vivement pour la vérité de ce que vous ne pouvez même concevoir ?

HYLAS. — J'avoue que je ne sais que penser ; pourtant il y a encore quelques difficultés pour moi. N'est-il pas certain que je *vois* les choses à distance ? Ne percevons-nous pas les étoiles et la lune, par exemple, comme très éloignées ? Cela, dis-je, n'est-il pas manifeste aux sens ?

PHILONOUS. — En songe, ne vous arrive-t-il pas aussi de percevoir ces objets ou d'autres semblables ?

HYLAS. — Certes.

PHILONOUS. — Et ne présentent-ils pas alors cette même apparence d'éloignement ?

HYLAS. — En effet.

PHILONOUS. — Mais vous n'en concluez pas que les apparitions des songes existent en dehors de l'esprit ?

HYLAS. — En aucune façon.

PHILONOUS. — Vous n'êtes donc pas en droit de conclure que les objets sensibles existent en dehors de l'esprit, d'après leur apparence, c'est-à-dire d'après la manière dont ils sont perçus.

HYLAS. — Je le reconnais. Mais alors mes sens me trompent dans ces divers cas ?

PHILONOUS. — En aucune façon. L'idée ou la chose que vous percevez immédiatement, ni les sens ni la raison ne vous apprennent qu'elle existe actuellement en dehors de l'esprit. Par les sens, vous savez seulement que vous êtes affecté de telles ou telles sensations de lumière, couleurs,

etc. Et celles-là, vous ne direz pas qu'elles existent en dehors de l'esprit.

HYLAS. — C'est vrai ; mais, outre tout cela, ne pensez-vous pas que la vue nous suggère quelque chose de l'*extériorité* ou de la *distance* ?

PHILONOUS. — Si l'on approche d'un objet éloigné, est-ce que sa dimension visible et sa figure ne changent pas d'une façon continue, ou bien apparaissent-elles toujours les mêmes, quelle que soit la distance ?

HYLAS. — Elles sont dans un perpétuel changement.

PHILONOUS. — La vue ne vous suggère donc pas, ni ne vous apprend d'aucune manière que l'objet visible, que vous percevez immédiatement, existe à distance¹ ; ou qu'il sera perçu encore quand vous avancerez davantage ; car il y a une série continue d'objets visibles qui se succèdent l'un à l'autre durant tout le temps que vous vous approchez.

HYLAS. — Mais non ; je sais encore, au contraire, en voyant un objet, quel objet je percevrai quand je serai arrivé à une certaine distance ; et il n'importe si c'est exactement le même, ou non ; il y a toujours quelque idée de distance suggérée dans ce cas.

PHILONOUS. — Mon bon Hylas, réfléchissez seulement un peu sur ce point, et puis vous me direz si, dans ce fait, il y a quelque chose de plus que ceci : — D'après les idées que vous percevez actuellement par la vue, vous avez appris par l'expérience à inférer quelles seront les autres idées dont vous serez affecté (conformément à la constance et

(1) [Voyez l'*Essai d'une nouvelle théorie de la Vision*, et la *Défense*.] (Note de l'Auteur, édition de 1734.)

à l'ordre de la nature), après une certaine succession de temps et de mouvement.

HYLAS. — A tout prendre, je crois qu'il n'y a rien d'autre.

PHILONOUS. — Maintenant, n'est-il pas clair que, si nous supposons qu'un aveugle-né soit soudainement rendu à la vue, il ne pourrait avoir d'abord aucune expérience de ce qui peut être suggéré par la vue ?

HYLAS. — En effet.

PHILONOUS. — Il n'aurait alors, selon vous, aucune notion de la distance associée aux choses qu'il voit ; mais il les prendrait pour un nouvel ordre de sensations existant seulement dans l'esprit ?

HYLAS. — C'est indéniable.

PHILONOUS. — Mais, pour rendre ceci encore plus clair, la *distance* n'est-elle pas une ligne dirigée droit vers l'œil ?

HYLAS. — Oui.

PHILONOUS. — Et une ligne ainsi placée peut-elle être perçue par la vue ?

HYLAS. — Elle ne peut l'être.

PHILONOUS. — Ne s'ensuit-il pas alors que la distance n'est pas proprement et immédiatement perçue par la vue ?

HYLAS. — C'est ce qu'il semble.

PHILONOUS. — Et, encore une fois, êtes-vous d'avis que les couleurs soient à distance ?

HYLAS. — Il faut bien reconnaître qu'elles n'existent que dans l'esprit.

PHILONOUS. — Mais les couleurs n'apparaissent-elles pas à l'œil comme coexistant dans un même lieu avec l'étendue et les figures ?

HYLAS. — En effet.

PHILONOUS. — Comment pouvez-vous donc conclure des

données de la vue que les figures existent au dehors, tandis que vous reconnaissez qu'il n'en est pas ainsi pour les couleurs ? L'apparence sensible est tout à fait la même pour les unes et pour les autres.

HYLAS. — Je ne sais que répondre.

PHILONOUS. — Mais, en admettant même que la distance fût vraiment et immédiatement perçue par l'esprit, il ne s'ensuivrait pas encore qu'elle existe hors de l'esprit. Car tout ce qui est immédiatement perçu est une idée ; or une *idée* peut-elle exister hors de l'esprit ?

HYLAS. — Ce serait absurde à supposer ; mais, dites-moi Philonous, pouvons-nous percevoir ou connaître quoi qu'il soit en dehors de nos idées ?

PHILONOUS. — Pour ce qui est du raisonnement par lequel on tire les causes des effets, cela dépasse notre recherche. Et pour ce qui est des sens, il vaudrait autant demander si vous percevez quelque chose qui ne soit pas immédiatement perçu. Or, je vous le demande, les choses perçues immédiatement, que sont-elles, sinon vos propres sensations ou idées ? Vous vous êtes, il est vrai, déjà plus d'une fois déclaré sur ces points, dans le cours de cette conversation ; mais il me semble, d'après cette dernière question, que vous avez renoncé à ce que vous pensiez alors.

HYLAS. — A dire le vrai, Philonous, je pense qu'il y a deux espèces d'objets : les uns perçus immédiatement, qui sont aussi nommés *idées* ; les autres sont les choses réelles, ou objets extérieurs, perçus par l'intermédiaire des idées, qui sont leurs images et leurs représentations. Maintenant, j'accorde que les idées n'existent pas en dehors de l'esprit ; mais il en est autrement de la der-

sorte d'objets. Je regrette de ne m'être pas avisé de la distinction plus tôt ; elle aurait probablement coupé à votre argumentation.

PHILONOUS. — Ces objets extérieurs sont-ils perçus par les sens ou par quelque autre faculté ?

HYLAS. — Ils sont perçus par les sens.

PHILONOUS. — Comment ! il y a donc quelque chose de perçu par les sens qui n'est pas perçu immédiatement ?

HYLAS. — Oui, Philonous, d'une certaine manière. Par exemple, quand je regarde un portrait ou une statue de Jules César, on peut dire, en un certain sens, que je le perçois en lui-même, quoique non immédiatement, par mes sens.

PHILONOUS. — Il semble donc que vous teniez nos idées, qui seules sont perçues immédiatement, pour des portraits des choses extérieures ; et que celles-ci soient aussi perçues par les sens, en tant qu'elles ont de la conformité ou de la ressemblance avec nos idées ?

HYLAS. — C'est ce que je crois.

PHILONOUS. — Et, de la même manière que Jules César, invisible en lui-même, est néanmoins perçu par la vue, les choses réelles, en elles-mêmes non perceptibles, sont perçues par les sens ?

HYLAS. — De la même manière.

PHILONOUS. — Dites-moi, Hylas, quand vous regardez le portrait de Jules César, voyez-vous avec vos yeux quelque chose de plus que des couleurs et des figures, avec une certaine symétrie et une certaine composition de l'ensemble ?

HYLAS. — Rien de plus.

PHILONOUS. — Et un homme qui n'aurait jamais rien su de Jules César n'en verrait-il pas autant ?

HYLAS. — Autant.

PHILONOUS. — Par conséquent, il possède la vue et il s'en sert d'une manière tout aussi parfaite que vous ?

HYLAS. — D'accord.

PHILONOUS. — D'où vient donc que vos pensées se rapportent à l'empereur romain, et non les siennes ? Cela ne peut résulter des sensations, ou idées sensibles, que vous percevez alors, puisque vous reconnaissez que vous n'avez aucun avantage sur lui à cet égard. Il semblerait donc que ce soit le résultat du raisonnement et de la mémoire ; n'est-il pas vrai ?

HYLAS. — C'est vrai.

PHILONOUS. — Par conséquent, cet exemple ne prouve pas qu'il y ait des choses perçues par les sens qui ne soient pas perçues immédiatement. Et cependant je reconnais que l'on peut dire, en un sens, que nous percevons les choses sensibles médiatement par les sens, — et c'est lorsque, par une association fréquemment constatée, la perception immédiate des idées par un de nos sens suggère à l'esprit d'autres idées, qui peuvent être du ressort d'un autre sens, et que l'habitude a associées aux premières. Par exemple, quand j'entends une voiture passer dans la rue, je ne perçois immédiatement que le son ; mais, quand j'ai appris par expérience que ce son est associé à une voiture, on dit que j'entends la voiture. Il est évident néanmoins qu'à parler exactement et strictement, on ne peut *entendre* que le son ; et la voiture n'est donc pas proprement perçue par les sens, mais suggérée par l'expérience. Tout de même, quand on dit que nous voyons une barre de fer chauffé au rouge, la solidité et la chaleur du fer ne sont pas les objets de la vue, mais sont suggérées

à l'imagination par la couleur et la figure, qui sont proprement perçues par ce sens. En un mot, les seules choses qui soient actuellement et strictement perçues par un de nos sens, ce sont celles qui auraient été perçues si ce même sens nous avait alors été donné pour la première fois. Quant aux autres choses, il est clair qu'elles sont seulement suggérées à l'esprit par l'expérience, appuyée sur des perceptions antérieures. Mais, pour revenir à votre comparaison du portrait de César, il est clair que, si vous vous y tenez, vous devez estimer que les choses réelles, autrement dit les archétypes de nos idées, ne sont pas perçues par les sens, mais par quelque faculté interne de l'âme, telle que la raison ou la mémoire. Je voudrais bien savoir alors quels arguments vous pouvez tirer de la raison en faveur de l'existence de ce que vous appelez *choses réelles* ou *objets matériels*. A moins que vous ne vous ressouveniez de les avoir vus antérieurement tels qu'ils sont en eux-mêmes, ou que vous ayez entendu dire ou lu quelque part qu'on les avait vus ainsi.

HYLAS. — Je vois, Philonous, que vous êtes disposé à railler; mais cela ne me convaincra jamais.

PHILONOUS. — Je n'ai pas d'autre but que d'apprendre de vous comment je pourrais arriver à la connaissance des *existences matérielles*. Tout ce que nous percevons est perçu ou immédiatement ou médiatement, par les sens ou par la raison et la réflexion. Mais, comme vous avez exclu les sens, montrez-moi, je vous prie, pour quelle raison vous croyez à l'existence de ces choses; ou de quel *intermédiaire* ¹ vous pouvez faire usage pour

(1) *Medium*.

la prouver soit à mon entendement, soit même au vôtre.

HYLAS. — Pour être franc, Philonous, maintenant que je considère le point, je ne trouve aucune bonne raison à vous donner. Mais ce qui me semble assez clair, c'est qu'il est au moins possible que de telles choses puissent exister réellement. Et aussi longtemps qu'il n'y aura pas d'absurdité à le supposer, je suis résolu à croire qu'il en est ainsi, jusqu'à ce que vous m'apportiez de bonnes raisons de croire le contraire.

PHILONOUS. — Quoi ! en sommes-nous là, que vous ne fassiez plus que croire à l'existence des objets matériels, et que votre croyance ne se fonde uniquement que sur la possibilité de la chose ? Mais vous désirez que je vous apporte de bonnes raisons contre cette croyance : un autre pourrait trouver qu'il serait raisonnable que la preuve fût fournie par celui qui soutient l'affirmative. Et d'ailleurs, ce point même que vous êtes résolu maintenant de soutenir sans aucune raison, en réalité, plus d'une fois déjà dans le cours de cet entretien, vous avez trouvé de bonnes raisons pour l'abandonner. Mais laissons tout cela : si je vous entends bien, vous dites que nos idées n'existent pas en dehors de l'esprit, mais qu'elles sont des copies, des images, ou des représentations de certains originaux qui, eux, existent ainsi ?

HYLAS. — Vous me comprenez fort bien.

PHILONOUS. — Ces originaux sont alors comme des choses extérieures ?

HYLAS. — Mais oui.

PHILONOUS. — Ces choses ont-elles une nature stable et permanente, indépendante de nos sens, ou bien sont-elles

dans un changement perpétuel, suivant les mouvements que nous produisons dans nos corps, selon que nous suspendons, que nous exerçons ou que nous modifions nos facultés ou les organes de nos sens ?

HYLAS. — Les choses réelles, cela est clair, ont une nature fixe et réelle, qui reste la même nonobstant tous les changements de nos sens, ou la position et le mouvement de nos corps ; car tout cela peut, il est vrai, affecter les idées dans nos esprits, mais il serait absurde de penser que l'effet soit le même sur les choses qui existent en dehors de l'esprit.

PHILONOUS. — Comment alors est-il possible que des choses aussi perpétuellement flottantes et variables que nos idées puissent être les copies ou les images de quelque chose de fixe et de constant ? Ou, en d'autres termes, puisque toutes les qualités sensibles, dimension, figure, couleurs, etc., c'est-à-dire nos idées, sont dans un continuel changement selon les diverses modifications de distance, de milieu ou d'instruments de sensation, comment se peut-il que des objets matériels déterminés soient exactement représentés et comme peints par plusieurs choses distinctes, dont chacune est si différente et si dissemblable des autres ? Ou bien, si vous répondez qu'il n'y a qu'une seule de nos idées qui soit ressemblante, comment serons-nous en état de distinguer la copie véridique de toutes les fausses ?

HYLAS. — J'avoue, Philonous, que je suis embarrassé. Je ne sais que répondre.

PHILONOUS. — Mais ce n'est pas tout. Que sont les objets matériels en eux-mêmes, — perceptibles ou non perceptibles ?

HYLAS. — Proprement et immédiatement, rien ne peut être perçu que les idées. Les choses matérielles ne peuvent donc pas en elles-mêmes être senties et c'est seulement grâce à nos idées qu'elles peuvent être perçues.

PHILONOUS. — Alors les idées peuvent être senties, et leurs archétypes ou leurs originaux ne peuvent l'être?

HYLAS. — Justement.

PHILONOUS. — Mais comment se peut-il que ce qui est capable d'être senti soit semblable à ce qui ne peut l'être? Une chose réelle, en elle-même *invisible*, peut-elle être semblable à une *couleur*, ou une chose réelle qui ne peut être *entendue*, semblable à un *son*? En un mot, une chose peut-elle être semblable à une sensation ou à une idée, tout en étant elle-même autre chose qu'une sensation ou une idée?

HYLAS. — Il faut l'avouer, je ne le crois pas.

PHILONOUS. — Est-il possible qu'il reste quelque doute sur ce point? Ne connaissez-vous pas parfaitement vos propres idées?

HYLAS. — Je les connais parfaitement; car ce que je ne perçois pas ou ne connais pas ne peut faire partie de mon idée.

PHILONOUS. — Considérez-les donc, et examinez-les, et puis dites-moi s'il y a quelque chose en elles qui puisse exister en dehors de l'esprit? ou si vous pouvez concevoir que quelque chose qui leur ressemble existe en dehors de l'esprit?

HYLAS. — Après réflexion, je trouve qu'il m'est impossible de concevoir ou de comprendre comment quelque chose d'autre qu'une idée peut être semblable à une idée.

Et il est tout à fait évident qu'*aucune idée ne peut exister en dehors de l'esprit.*

PHILONOUS. — Vous êtes donc forcé, par vos propres principes, de nier la réalité des choses sensibles, puisque vous la faisiez consister dans une existence absolue extérieure à l'esprit. Ce qui revient à dire que vous êtes un parfait sceptique. Ainsi j'en suis venu à mes fins, qui étaient de montrer que vos principes aboutissaient au scepticisme.

HYLAS. — Je suis pour le moment, sinon entièrement convaincu, du moins réduit au silence.

PHILONOUS. — Je voudrais bien savoir ce que vous demanderiez pour être tout à fait convaincu. N'avez-vous pas eu toute liberté pour vous expliquer de toutes les manières ? Y a-t-il eu dans la discussion quelque bévue dont on se soit emparé et dont on ait abusé ? Ne vous a-t-il pas été permis de rétracter ou de renforcer tous les arguments que vous aviez mis en avant, de manière à défendre le mieux possible votre opinion ? Tout ce que vous avez pu dire n'a-t-il pas été entendu et examiné avec toute la sincérité imaginable ? En un mot, n'avez-vous pas, sur chaque point, avoué de votre propre bouche que vous étiez convaincu ? Et si, à présent encore, vous pouvez découvrir quelque erreur dans une de vos concessions antérieures, ou si l'idée vous vient de quelque subterfuge non encore employé, de quelque distinction nouvelle, d'un prétexte, d'une interprétation quelle qu'elle soit, que ne le produisez-vous ?

HYLAS. — Un peu de patience, Philonous. Je suis pour le moment si stupéfait de me voir moi-même pris au piège, et, pour ainsi dire, prisonnier dans le labyrinthe où vous

m'avez attiré, qu'on ne peut pas s'attendre à ce que je retrouve aussitôt mon chemin pour sortir. Il faut que vous me donniez du temps pour regarder autour de moi et me reconnaître.

PHILONOUS. — Ecoutez : n'est-ce pas la cloche du collège ?

HYLAS. — Elle sonne pour les prières.

PHILONOUS. — Nous allons y aller, si vous le voulez bien, et nous nous retrouverons ici demain matin. D'ici là, vous pouvez faire porter vos réflexions sur l'entretien de ce matin, et chercher à y découvrir quelque sophisme, ou à imaginer quelque moyen nouveau pour vous tirer d'embarras.

HYLAS. — C'est convenu.

DEUXIÈME DIALOGUE

HYLAS. — Je vous demande pardon, Philonous, de n'être pas venu vous retrouver plus tôt. Toute la matinée, j'ai eu la tête si remplie de notre dernière conversation, que je n'ai pas eu le loisir de songer à l'heure qu'il était, ni même à aucune autre chose.

PHILONOUS. — Je suis heureux que vous vous en soyez si attentivement occupé, car j'espère que, s'il y a eu quelque méprise dans les concessions que vous m'avez faites ou quelque sophisme dans les inductions que j'en ai tirées, vous allez me le découvrir maintenant.

HYLAS. — Je vous assure que, depuis que je vous ai vu, je n'ai fait que chercher ces méprises ou ces sophismes, et que, dans cette intention, j'ai minutieusement examiné tout l'ensemble de notre conversation d'hier : mais en vain, car les opinions qu'elle a inculquées en moi m'apparaissent, après examen, encore plus claires et plus évidentes ; et, plus je les considère, plus elles me semblent irrésistibles et forcent mon assentiment.

PHILONOUS. — Et n'est-ce pas une preuve, à votre avis, qu'elles sont légitimes, qu'elles procèdent de la nature même et sont conformes à la droite raison ? Le vrai et le beau se ressemblent en ceci que la plus scrupuleuse étude

les fait paraître tous deux à leur avantage, tandis que le faux éclat de l'erreur et du mensonge ne résiste pas à un second examen ou à une trop exacte inspection.

HYLAS. — Je reconnais que ce que vous dites a un grand poids; et personne ne saurait être plus entièrement satisfait que moi de la vérité de ces conclusions étranges, — aussi longtemps du moins que j'embrasse du regard la suite des raisonnements qui y conduisent. Mais quand je cesse de penser à ces raisonnements, il me paraît, d'un autre côté, qu'il y a quelque chose de si satisfaisant, de si naturel et de si rationnel dans la manière moderne d'expliquer les choses, que, je le déclare, je ne sais comment me résoudre à la rejeter.

PHILONOUS. — Je ne sais pas de quoi vous voulez parler.

HYLAS. — Je veux parler de la manière de rendre compte de nos sensations ou idées.

PHILONOUS. — Quelle est-elle ?

HYLAS. — On suppose que l'âme fait sa résidence d'une certaine partie du cerveau, où les nerfs prennent naissance, et d'où ils s'étendent à toutes les parties du corps; et que les objets extérieurs, par les différentes impressions qu'ils font sur les organes des sens, communiquent certains mouvements vibratoires aux nerfs; ceux-ci, étant remplis par les esprits animaux, les propagent jusqu'au cerveau, ou siège de l'âme, qui, suivant les diverses impressions ou traces qui sont ainsi faites dans le cerveau, est affectée d'idées différentes.

PHILONOUS. — Et vous appelez cela une explication de la manière dont les idées nous affectent ?

HYLAS. — Pourquoi pas, Philonous ? Avez-vous quelque chose à objecter à cela ?

PHILONOUS. — Je voudrais savoir d'abord si je comprends bien votre hypothèse. Vous faites de certaines traces du cerveau la cause ou l'occasion de nos idées. Je vous prie de me dire si par *cerveau* vous entendez quelque chose de sensible ?

HYLAS. — Et que pourrais-je entendre d'autre, s'il vous plaît ?

PHILONOUS. — Les choses sensibles sont toutes perceptibles immédiatement, et les choses qui sont perceptibles immédiatement sont des idées ; et ces idées existent seulement dans l'esprit. Tout cela, si je ne me trompe, vous l'avez reconnu depuis longtemps.

HYLAS. — Je ne le nie pas.

PHILONOUS. — Alors ce cerveau dont vous parlez, étant une chose sensible, existe seulement dans l'esprit. Maintenant, je voudrais bien savoir si vous croyez raisonnable de supposer qu'une idée, c'est-à-dire une chose existant dans l'esprit, occasionne toutes les autres idées. Et, si c'est là votre opinion, comment, je vous prie, rendez-vous compte de l'origine de cette idée primitive, c'est-à-dire du cerveau lui-même ?

HYLAS. — Je n'explique pas l'origine de nos idées par ce cerveau qui est perceptible aux sens, — celui-là n'étant lui-même qu'une combinaison d'idées sensibles, — mais par un autre que j'imaginé.

PHILONOUS. — Mais les choses imaginées ne sont-elles pas aussi véritablement *dans l'esprit* que les choses perçues ?

HYLAS. — Je dois avouer que oui.

PHILONOUS. — Cela revient alors au même ; et vous n'avez fait tout le temps que rendre raison des idées par

certains mouvements ou impressions du cerveau, c'est-à-dire par des modifications survenues dans une idée; et que cette idée soit donnée par les sens ou par l'imagination, cela n'a rien à faire ici.

HYLAS. — Je commence à douter de mon hypothèse.

PHILONOUS. — Excepté les esprits, tout ce que nous connaissons ou concevons, ce n'est jamais que nos propres idées. Quand donc vous dites que toutes les idées sont occasionnées par des impressions du cerveau, concevez-vous ce cerveau, oui ou non ? Si vous le concevez, vous parlez alors d'idées qui sont gravées dans une idée qui cause cette idée même, ce qui est absurde. Si vous ne le concevez pas, alors vous parlez d'une façon inintelligible, bien loin de former une hypothèse raisonnable.

HYLAS. — Je vois clairement à présent que ce n'était là que rêverie pure. Il n'y a rien là dedans.

PHILONOUS. — Vous n'avez pas besoin de beaucoup vous occuper de cette hypothèse; car, après tout, cette manière d'expliquer les choses, comme vous disiez, ne pourrait jamais satisfaire un homme raisonnable. Quelle connexion y a-t-il entre un mouvement dans les nerfs, et les sensations de sons ou de couleurs dans l'esprit? Ou comment se peut-il que ceci soit l'effet de cela ?

HYLAS. — Je n'aurais jamais cru que cette opinion fût aussi vide qu'elle me paraît l'être maintenant.

PHILONOUS. — Eh bien donc, êtes-vous à la fin convaincu qu'aucune des choses sensibles n'a d'existence réelle, et que vous êtes en vérité un franc sceptique ?

HYLAS. — C'est trop évident pour qu'on le nie.

PHILONOUS. — Regardez ! Les champs ne sont-ils pas couverts d'une délicieuse verdure ? N'y a-t-il pas dans les

forêts et dans les bosquets, dans les ruisseaux et dans les sources limpides, quelque chose qui charme, qui enchante, qui transporte l'âme ? Et à la vue de l'immense et profond océan, ou de quelque énorme montagne dont la cime se perd dans les nuages, ou de quelque vieille et sombre forêt, notre esprit ne se remplit-il pas d'une douce horreur ? Même dans les rochers et les déserts, n'y a-t-il pas comme une sauvagerie qui plaît ? Quel plaisir sincère on éprouve à contempler les beautés naturelles de la terre ! Pour prolonger et renouveler notre amour pour elles, le voile de la nuit ne nous cache-t-il pas et ne nous découvre-t-il pas tour à tour la face de la terre ; et ne change-t-elle pas de parure avec les saisons ? Avec quelle harmonie sont disposés les éléments ! Combien sont variées et combien utiles les moindres productions de la nature ! Quelle délicatesse, quelle beauté, quelle prévoyance dans le corps de l'animal et du végétal ! Avec quel art exquis toutes choses s'adaptent aussi bien à leurs fins particulières qu'à la constitution des parties opposées de l'univers ! Et tandis qu'elles s'aident ainsi mutuellement et se soutiennent, ne rehaussent-elles pas encore l'une l'autre leur beauté, et n'augmentent-elles pas l'une par l'autre leur éclat ? Elevez maintenant vos pensées de cette boule, qui est la terre, à ces lampes glorieuses qui ornent la haute voûte du ciel. Le mouvement et la position des planètes, ne sont-ce pas des choses admirables d'ordre et d'harmonie ? Ces globes, nommés à tort *errants*, les a-t-on jamais vus courir au hasard, dans leurs voyages répétés à travers le vide où nul sentier n'est tracé ? Ne mesurent-ils pas autour du soleil des espaces proportionnés au temps ? Si fixes et immuables sont les lois

par lesquelles l'invisible Auteur de la nature anime l'univers ! Que brillante et radieuse est la lumière des étoiles fixes ! Que magnifique et riche est cette profusion négligente qui semble les avoir semées tout au travers de l'immense voûte azurée ! Et pourtant, si vous prenez le télescope, toute une nouvelle armée d'étoiles, qui échappait à l'œil nu, vient frapper votre regard. D'ici elles semblent serrées et petites, mais à les voir de plus près, ce sont des orbes immenses de lumière à des distances diverses, plongés au loin dans l'abîme de l'espace. Maintenant, vous devez appeler l'imagination à votre aide. Les sens faibles et bornés ne peuvent découvrir ces innombrables mondes qui gravitent autour d'autres feux ; et, dans ces mondes, l'énergie d'une Intelligence toute parfaite se déploie en des formes infinies. Mais ni les sens ni l'imagination n'ont assez de force pour embrasser l'étendue sans bornes, avec toute sa parure scintillante. L'esprit a beau, en se travaillant, déployer et tendre toutes ses forces jusqu'à leur extrême portée, toujours hors de ses prises il reste comme un incommensurable excédent. Et pourtant tous ces vastes corps qui composent cette formidable machine, si distants et si lointains qu'ils soient, sont enchaînés par quelque secret mécanisme, par quelque art et quelque vertu divine, dans une mutuelle dépendance, et s'accordent dans une correspondance mutuelle les uns avec les autres, et même avec cette terre, qui s'était presque évanouie de ma pensée, perdue dans cette foule de mondes. Le système entier de l'univers n'est-il pas immense, admirable, glorieux, au delà de toute expression et au de là de toute pensée ? Quel traitement ne méritent donc pas ces philosophes, qui voudraient priver ces scènes

si nobles et si délicieuses de toute réalité ? Comment se peut-il que l'on accueille des principes qui nous amènent à regarder toute cette beauté visible de la création comme une splendeur fausse et imaginaire ? Pour tout dire, pouvez-vous espérer que ce scepticisme que vous professez, n'apparaisse pas comme l'extravagance la plus absurde à tous les hommes de bon sens ?

HYLAS. — Les autres peuvent penser là-dessus comme il leur plaira ; mais pour vous, vous n'avez rien à me reprocher. Ce qui me console, c'est que vous êtes sceptique tout autant que moi.

PHILONOUS. — Ici, Hylas, je dois vous demander la permission de me séparer de vous.

HYLAS. — Quoi ! Avez-vous ainsi, d'un bout à l'autre, accordé les prémisses pour nier maintenant la conclusion, et me laisser soutenir tout seul ces paradoxes où vous m'avez engagé ? Cela sûrement n'est pas bien.

PHILONOUS. — Je nie que je sois d'accord avec vous sur les opinions qui mènent au scepticisme. Vous disiez en effet que la *réalité* des choses sensibles consistait dans une *existence absolue*, extérieure à l'intelligence des esprits, ou distincte de la perception qu'on en a. Et, en approfondissant cette notion de réalité, vous êtes obligé de dénier aux choses sensibles toute existence réelle ; c'est-à-dire, d'après votre propre définition, que vous vous déclarez vous-même sceptique. Mais moi, je ne dis ni ne pense que la réalité des choses sensibles doive être définie de cette façon. Pour moi il est évident, par suite de raisons que vous avez admises, que les choses sensibles ne peuvent exister autre part que dans une intelligence ou un esprit. D'où je conclus, non pas qu'elles n'ont aucune

existence réelle, mais que, — puisqu'elles ne dépendent pas de ma pensée, et qu'elles ont une existence distincte de la perception que j'en ai, — *il doit y avoir quelque autre intelligence en qui elles existent*. Aussi sûrement donc que l'univers sensible existe réellement, aussi sûrement il y a un Esprit infini et omniprésent qui le contient et qui le soutient.

HYLAS. — Quoi ! mais vous ne dites pas autre chose que ce que je prétends avec tous les Chrétiens, bien plus, avec tous ceux qui croient qu'il y a un Dieu, et que c'est lui qui connaît et qui contient toutes choses.

PHILONOUS. — Oui, mais c'est ici que réside la différence. D'ordinaire on croit que toutes les choses sont connues ou perçues par Dieu, parce qu'on croit à l'existence d'un Dieu ; tandis que moi, tout au contraire, je conclus immédiatement et nécessairement l'existence d'un Dieu de ce que toutes les choses sensibles doivent être perçues par Lui.

HYLAS. — Mais, du moment que nous croyons à la même chose, qu'importe la manière dont nous arrivons à cette croyance ?

PHILONOUS. — Mais nous ne nous accordons pas non plus dans une même opinion. Car, bien que les philosophes reconnaissent que tous les êtres corporels sont perçus par Dieu, ils leur attribuent pourtant une existence permanente absolue et distincte de la perception qu'en a une intelligence quelconque, ce que je ne fais pas. De plus, n'est-il pas très différent de dire : « *Il y a un Dieu, donc Il perçoit toutes choses ;* » ou de dire : « *Les choses sensibles existent réellement ; et, si elles existent réellement, elles sont nécessairement perçues par une intelligence infinie ; donc il existe une intelligence infinie, ou*

Dieu ? Ce qui vous fournit une démonstration immédiate et directe, tirée du plus évident des principes, de l'existence d'un Dieu. Théologiens et philosophes ont établi au-dessus de toute discussion, d'après la beauté et l'utilité des diverses parties de la création, qu'elle était l'œuvre de Dieu. Mais, sans recourir à l'astronomie et à la philosophie naturelle, sans aucune contemplation de l'arrangement, de l'ordre et de la convenance des choses, montrer qu'une intelligence infinie doit être nécessairement inférée de la simple *existence* du monde sensible, c'est un avantage qui appartient seulement à ceux qui ont fait cette simple réflexion : que le monde sensible est ce que nous percevons par nos différents sens ; et que rien n'est perçu par les sens que les idées ; et qu'aucune idée ou archétype d'une idée ne peut exister autrement que dans une intelligence. Vous pouvez dès lors, sans fouiller laborieusement les sciences, sans aucun artifice de raisonnement ou aucune lenteur rebutante de discussion, arrêter et combattre le plus vigoureux avocat de l'athéisme ; tous ces misérables recours, que l'on trouvait dans une éternelle succession de causes et d'effets dépourvus de pensée, ou bien dans un concours fortuit d'atomes, toutes ces monstrueuses imaginations de Vanini, de Hobbes et de Spinoza, en un mot, le système entier de l'athéisme, n'est-il pas renversé de fond en comble, par cette réflexion unique, qu'il y a une contradiction interne à supposer que la totalité ou une partie quelconque, même la plus grossière et la plus informe, de l'univers visible, puisse exister en dehors d'une intelligence ? Qu'un de ces fauteurs d'impiété considère en lui-même ses propres pensées, et qu'il fasse effort pour concevoir seulement comment un rocher, un désert,

un chaos, ou un confus assemblage d'atomes, comment une chose quelconque, sensible ou imaginable, peut exister indépendamment d'une intelligence, et il ne lui en faudra pas davantage pour se convaincre de sa folie. Quoi de plus avantageux que d'amener la discussion sur un tel terrain, et de s'en remettre à son adversaire lui-même, pour qu'il voie s'il peut concevoir, même par la pensée, ce qu'il pose comme vrai en fait, et s'il peut de bonne foi le faire passer d'une existence notionnelle à une existence réelle ?

HYLAS. — On ne peut nier qu'il n'y ait quelque chose de hautement favorable à la religion dans ce que vous avancez. Mais ne croyez-vous pas que ceci ressemble fort à une théorie qui a été accueillie par quelques-uns des modernes les plus éminents, et d'après laquelle *nous voyons toutes choses en Dieu* ?

PHILONOUS. — Je serais heureux de connaître cette théorie ; exposez-la-moi, je vous prie.

HYLAS. — Ils pensent que l'âme, étant immatérielle, ne saurait être unie avec des choses matérielles, de manière à percevoir ces choses en elles-mêmes ; mais qu'elle les perçoit grâce à son union avec la substance de Dieu, qui, étant spirituelle, est par suite purement intelligible, c'est-à-dire capable d'être l'objet immédiat de la pensée d'un être spirituel. D'ailleurs l'essence Divine contient en soi des perfections qui correspondent à chaque être créé, et qui sont, pour cette raison, propres à montrer ou à représenter ces êtres à notre intelligence.

PHILONOUS. — Je ne comprends pas comment nos idées, qui sont choses tout à fait passives et inertes, peuvent être l'essence, ou une partie (ou quelque chose comme une partie) de l'essence ou de la substance de Dieu, qui est un

être non passif, indivisible, toute simplicité et toute action. Il y a bien d'autres difficultés, bien d'autres objections, qui se présentent à première vue contre cette hypothèse ; mais j'ajouterai seulement qu'elle est exposée à toutes les absurdités de l'hypothèse commune, puisqu'elle admet qu'un monde créé existe autrement que dans l'intelligence d'un Esprit. De plus, tout ce qu'elle a de particulier, — c'est que, grâce à elle, le monde matériel ne sert à rien du tout. Et, si l'on admet que l'on ait réfuté solidement d'autres hypothèses scientifiques, lorsqu'on a montré qu'elles supposent que la nature ou la Divine sagesse fait quelque chose en vain, ou qu'elle fait par des méthodes longues et compliquées ce qui aurait pu être accompli d'une manière bien plus aisée et plus courte, que faudra-t-il penser de cette hypothèse, qui suppose que l'univers tout entier a été fait en vain ?

HYLAS. — Mais que dites-vous donc vous-même, et n'êtes-vous pas aussi d'avis que nous voyons toutes choses en Dieu ? Si je ne me trompe, ce que vous avancez revient à peu près à cela.

PHILONOUS. — [Il n'y a qu'un petit nombre d'hommes qui pensent, mais tous ont des opinions. De là vient que les opinions des hommes sont superficielles et confuses. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que des doctrines, qui en elles-mêmes sont souvent très différentes, puissent néanmoins être confondues par ceux qui ne les considèrent pas attentivement. Aussi ne serai-je pas surpris si quelques-uns s'imaginent que je verse dans l'imagination enthousiaste de Malebranche, bien qu'en réalité j'en sois fort éloigné. Il bâtit sur les idées les plus abstraites et les plus générales, ce que je désavoue absolument. Il affirme un univers extérieur et absolu, ce que je nie. Il soutient

que nous sommes trompés par nos sens, et que nous ne connaissons pas la nature réelle ni les formes et les figures véritables des êtres étendus ; toutes choses dont je soutiens exactement le contraire. De sorte qu'à tout prendre, il n'y a pas de principes plus foncièrement opposés que les siens et les miens. Il faut reconnaître que]¹ j'accepte tout à fait ce que dit la Sainte Ecriture : « C'est en Dieu que nous vivons et que nous agissons et que nous avons notre être. » Mais que nous voyions les choses dans Son essence de la manière que vous venez d'exposer, c'est ce que je suis très loin de croire. Tenez, voici en peu de mots ce que je pense. — Il est évident que les choses que je perçois sont mes propres idées et qu'aucune idée ne peut exister si ce n'est dans une intelligence. Il n'est pas moins manifeste que ces idées ou ces choses que je perçois, soit en elles-mêmes, soit en leurs archétypes, existent indépendamment de mon intelligence ; car je sais que je n'en suis pas moi-même l'auteur, puisqu'il est hors de mon pouvoir de déterminer à ma guise de quelles idées particulières je serai affecté en ouvrant les yeux ou les oreilles. Elles doivent donc exister en quelque autre intelligence, dont c'est la volonté qu'elles se découvrent à moi. Les choses immédiatement perçues, dis-je, sont des idées ou des sensations, appelez-les comme vous voudrez. Mais comment se pourrait-il qu'une idée ou une sensation existât en autre chose, ou fût produite par autre chose, qu'une intelligence ou un esprit ? A vrai dire, cela est inconcevable ; et affirmer ce qui est inconcevable, c'est dire un non-sens, n'est-il pas vrai ?

(1) Passage ajouté dans l'édition de 1734.

HYLAS. — Sans doute.

PHILONOUS. — Mais, d'autre part, il est très concevable qu'elles puissent exister dans un Esprit et être produites par lui, car c'est simplement ce dont je fais moi-même chaque jour l'expérience, puisque je perçois des idées innombrables ; et, par un acte de ma volonté, je puis en former un grand nombre de très diverses, et les faire surgir dans mon imagination ; quoique, il faut l'avouer, ces créations de la fantaisie ne soient pas tout à fait aussi distinctes, aussi fortes, aussi vives et aussi durables que celles que les sens perçoivent, — et ce sont ces dernières qui sont appelées *choses réelles*. De tout cela je conclus qu'il *y a une Intelligence qui, à chaque instant, m'affecte de toutes les impressions sensibles que je perçois*. Et, d'après la variété, l'ordre et l'espèce de ces impressions, je conclus que leur auteur est *sage, puissant et bon, au delà de tout ce qu'on peut concevoir*. Remarquez-le bien, je ne dis pas : Je vois les choses en percevant ce qui les représente dans la substance intelligible de Dieu : cela, je ne le comprends pas ; mais je dis : Les choses que je perçois sont connues par l'entendement et produites par la volonté d'un Esprit infini. Et tout cela n'est-il pas très clair et très évident ? Et y a-t-il en cela quelque chose de plus que ce que la moindre observation de notre propre intelligence et de ce qui se passe en elle, non seulement nous autorise à concevoir, mais même nous oblige à reconnaître ?

HYLAS. — Je crois vous comprendre très clairement ; et j'avoue que la preuve que vous donnez d'une Divinité, paraît aussi évidente qu'étonnante. Mais, en admettant que Dieu soit la cause suprême et universelle de toutes choses, pourtant ne peut-il exister encore une troi-

sième nature en plus des Esprits et des Idées ? Ne pouvons-nous pas admettre une cause subordonnée et limitée de nos idées ? En un mot, ne peut-il y avoir, pour jouer ce rôle, une *Matière* ?

PHILONOUS. — Combien de fois devrai-je insister sur la même chose ? Vous admettez que les choses perçues immédiatement par les sens n'existent nulle part en dehors de l'intelligence, mais qu'il n'y a rien de perçu par les sens qui ne le soit immédiatement ; donc il n'y a rien de sensible qui existe en dehors de l'intelligence. Dès lors, la matière, sur laquelle vous insistez de nouveau, est, je suppose, quelque chose d'intelligible, quelque chose qui peut être découvert par la raison, et non par les sens ?

HYLAS. — C'est vrai.

PHILONOUS. — Je vous en prie, faites-moi connaître sur quel raisonnement est fondée votre croyance à la matière, et ce que c'est que cette matière, au sens que vous lui donnez à présent.

HYLAS. — Je me sens moi-même affecté de diverses idées, dont je sais que je ne suis pas la cause ; elles ne sont pas non plus leur cause à elles-mêmes, elles ne se produisent pas les unes les autres, et elles ne peuvent pas non plus subsister par elles-mêmes, car ce sont des êtres tout à fait inactifs, précaires et dépendants. Elles ont donc une cause distincte de moi et d'elles-mêmes ; de cette cause je ne prétends rien savoir, sinon qu'elle est *la cause de mes idées*. Et cette chose, quelle qu'elle soit, je l'appelle *Matière*.

PHILONOUS. — Dites-moi, Hylas : chacun est-il libre de changer le sens ordinaire et propre que l'on attache à un mot usuel d'une langue ? Par exemple, supposez qu'un voyageur vous dise que, dans un certain pays, les homme

passent sans se faire mal à travers le feu ; et que, par ses explications, vous découvriez que par le mot *feu* il entend ce que les autres appellent *eau* ? ou encore, s'il affirmait qu'il y a des arbres qui marchent avec deux jambes, voulant dire des hommes par ce terme d'*arbres* ? Trouveriez-vous cela raisonnable ?

HYLAS. — Non, je trouverais cela tout à fait absurde. L'usage commun détermine le sens propre des mots d'une langue. Et tout homme qui affecte de parler improprement ne fait que corrompre la fonction de la parole ; il n'arrivera jamais à un autre résultat qu'à prolonger et multiplier les disputes là où il n'y a aucune différence entre les opinions.

PHILONOUS. — Et la *Matière*, dans l'acception commune et courante du mot, ne signifie-t-elle pas une substance étendue, solide, mobile, dénuée de pensée et d'activité ?

HYLAS. — Certes.

PHILONOUS. — Et n'a-t-on pas montré avec évidence qu'il n'est pas possible qu'une telle substance existe ? Et, à supposer qu'on pût en admettre l'existence, comment se pourrait-il cependant que ce qui est *inactif* soit une *cause* ; ou que ce qui *n'est pas doué de pensée* soit une *cause de pensée* ? Vous pouvez, il est vrai, attacher, si cela vous plait, au mot *Matière* un sens contraire à celui qui est vulgairement reçu, et me dire que vous entendez par là une existence inétendue, pensante et active, qui est la cause de nos idées. Mais qu'est-ce autre chose que jouer sur les mots, et tomber dans cette faute même que vous venez de condamner avec tant de raison ? Je ne trouve aucune espèce d'erreur dans le raisonnement par lequel vous cherchez à induire une cause des *phénomènes*, mais

je nie que la cause à laquelle la raison nous fait arriver puisse être appelée avec propriété *Matière*.

HYLAS. — Il y a du vrai dans ce que vous dites. Mais je crains que vous ne saisissiez pas tout à fait ma pensée. Je ne voudrais pour rien au monde qu'on pût croire que je refuse de reconnaître Dieu, ou un Esprit infini, comme la cause suprême de toutes choses. Tout ce que je prétends, c'est que, subordonnée au Suprême Agent, il y a une cause, de nature limitée et inférieure, qui concourt à la production de nos idées, non par quelque acte de volonté ou d'efficacité spirituelle, mais par cette sorte d'action qui est propre à la matière, c'est-à-dire le *mouvement*.

PHILONOUS. — Je vois que vous retombez chaque fois dans votre vieille conception, déjà ruinée, d'une substance mobile, et par conséquent étendue, existant hors de l'esprit. Quoi ! avez-vous déjà oublié que vous aviez été convaincu, ou bien voulez-vous que je répète ce qui a été dit sur ce point ? En vérité, ce n'est pas un bon procédé de votre part que de supposer encore l'existence de ce que vous avez si souvent reconnu n'en avoir aucune. Mais, pour ne pas insister davantage sur ce qui a été si abondamment traité, je vous demanderai si toutes vos idées ne sont pas parfaitement passives et inertes, ne renfermant en elles aucune espèce d'action ?

HYLAS. — Je l'avoue.

PHILONOUS. — Et les qualités sensibles sont-elles autre chose que des idées ?

HYLAS. — J'ai bien souvent reconnu qu'elles ne sont pas autre chose.

PHILONOUS. — Mais le mouvement, n'est-ce pas une qualité sensible ?

HYLAS. — Oui.

PHILONOUS. — Par conséquent, ce n'est pas une action ?

HYLAS. — Je vous l'accorde ; et en effet il est clair que, quand je remue le doigt, il reste passif ; mais que ma volonté, qui a produit le mouvement, est active.

PHILONOUS. — Maintenant, je désire savoir, en premier lieu, si, puisqu'il est accordé que le mouvement n'est pas une action, vous pouvez concevoir quelque autre action que la volition ; en second lieu, si dire quelque chose alors qu'on ne conçoit rien, ce n'est pas dire un non-sens ; et, enfin, si, ces prémisses examinées, vous ne sentez pas que supposer à nos idées quelque cause efficiente ou active autre que l'*Esprit* est une chose souverainement absurde et déraisonnable ?

HYLAS. — Je renonce tout à fait à vous contester ce point ; mais, quoique la Matière ne puisse pas être une cause, pourtant qu'est-ce qui empêche qu'elle ne soit un *instrument* employé par le Suprême Agent dans la production de nos idées ?

PHILONOUS. — Un instrument, dites-vous ? Que seront, s'il vous plaît, la figure, les ressorts, les rouages et les mouvements de cet instrument ?

HYLAS. — Je ne prétends déterminer aucune de ces choses, puisque sa substance aussi bien que ses qualités échappent à ma connaissance.

PHILONOUS. — Quoi ! Votre avis est donc qu'il est constitué de parties inconnues, qu'il a des mouvements inconnus, et une forme inconnue ?

HYLAS. — Je ne crois pas qu'il ait de forme ni de mouvement du tout, puisqu'on a déjà établi qu'aucune qualité

sensible ne peut exister dans une substance privée de perception.

PHILONOUS. — Mais quelle notion peut-on avoir d'un instrument dénué de toutes les qualités sensibles, y compris l'étendue elle-même?

HYLAS. — Je ne prétends en avoir aucune notion.

PHILONOUS. — Et quelle raison avez-vous alors de croire que cet inconnu, cet inconcevable Quelque chose, existe? Est-ce que vous vous imaginez que Dieu ne peut agir aussi bien sans lui; ou l'expérience vous montre-t-elle à quoi servirait cet instrument, quand vous formez des idées dans votre propre intelligence?

HYLAS. — Vous êtes toujours à me chicaner sur les raisons de ma croyance. S'il vous plait, quelles raisons avez-vous pour n'y pas croire?

PHILONOUS. — C'est pour moi une raison suffisante de ne pas croire à l'existence d'une chose, que de ne voir aucune raison d'y croire. Mais, pour ne pas insister sur les raisons de votre croyance, vous ne voulez pas même me faire connaître ce que vous voudriez me faire croire, puisque vous dites que vous n'en avez aucune espèce de notion. Après tout, laissez-moi vous prier de considérer s'il est d'un philosophe, s'il est même d'un homme de bon sens, de prétendre croire, — sans savoir à quoi, et sans savoir pourquoi.

HYLAS. — Arrêtez, Philonous. Quand je vous dis que la matière est un *instrument*, je mets encore quelque chose sous ce mot. Il est vrai que je ne sais pas quelle espèce particulière d'instrument ce peut être; mais pourtant j'ai quelque notion de l'*instrument en général*, et je l'applique à ce terme.

PHILONOUS. — Mais que diriez-vous s'il était prouvé qu'il

y a quelque chose, même dans la notion la plus générale d'*instrument* pourvu qu'on ne prenne pas ce mot au même sens que *cause*, qui en rend l'emploi inconciliable avec les attributs de Dieu ?

HYLAS. — Rendez-moi la chose évidente, et je vous céderai sur ce point.

PHILONOUS. — Qu'entendez-vous par la nature ou la notion générale d'*instrument* ?

HYLAS. — Ce qui est commun à tous les instruments particuliers en constitue la notion générale.

PHILONOUS. — N'est-il pas commun à tous les instruments d'être employés seulement à faire les choses qui ne peuvent être accomplies par l'acte pur de nos volontés ? Ainsi, par exemple, je n'use jamais d'un instrument pour remuer le doigt, parce que la volition y suffit. Mais j'en emploierais un, si je devais remuer un quartier de roche ou déraciner un arbre. Êtes-vous de cet avis ? Ou bien pouvez-vous me fournir un exemple où un instrument soit employé pour produire un effet dépendant immédiatement de la volonté de l'agent ?

HYLAS. — J'avoue que je ne le puis.

PHILONOUS. — Comment alors pouvez-vous supposer qu'un Esprit tout parfait, dont la volonté tient toutes choses dans une dépendance absolue et immédiate, puisse avoir besoin d'un instrument dans ses opérations, ou l'emploie sans en avoir besoin ? Il me semble donc que vous êtes contraint de reconnaître que l'emploi d'un instrument inactif et inanimé est incompatible avec l'infinie perfection de Dieu ; c'est-à-dire, d'après votre propre aveu, qu'il vous faut me céder sur ce point.

HYLAS. — Pour l'instant, il ne me vient rien à vous répondre.

PHILONOUS. — Mais il me semble que vous devriez être prêt à reconnaître à l'instant la vérité, quand on vous l'a nettement prouvée. Nous autres, il est vrai, qui sommes des êtres de pouvoir fini, nous sommes forcés de faire usage d'instruments. Et l'usage d'un instrument montre que l'agent est borné par des lois qu'un autre a prescrites et qu'il ne peut arriver à ses fins que de telle manière et sous telles conditions. De là, il me semble, résulte manifestement que l'Agent suprême et illimité ne se sert pas du tout d'outil ou d'instrument. La volonté d'un Esprit omnipotent n'est pas plus tôt manifestée qu'elle est exécutée, sans l'intervention de moyens. — Si les agents inférieurs y ont recours, ce n'est pas que ces instruments aient en eux-mêmes une efficacité réelle, ni qu'ils soient nécessairement aptes à produire un certain effet, mais c'est seulement pour obéir aux lois de la nature, c'est-à-dire aux conditions qui leur ont été imposées par la Cause Première, qui est Elle-même au-dessus de toute limitation et de toute prescription quelle qu'elle soit.

HYLAS. — Je ne soutiendrai pas plus longtemps que la Matière soit un instrument. Néanmoins, n'allez pas croire que j'abandonne encore son existence ; car, malgré tout ce qui a été dit, elle peut encore être une *occasion*.

PHILONOUS. — Combien de formes va donc prendre votre Matière ? Et combien de fois faudra-t-il vous prouver qu'elle n'existe pas, avant que vous vouliez vous résoudre à vous en séparer ? Mais, pour ne rien dire de plus à ce sujet, et quoique toutes les règles de la discussion m'autorisent à vous blâmer de changer si fréquemment la signi-

lication du terme principal, — je voudrais bien savoir ce que vous voulez dire en affirmant que la matière est une occasion, après avoir déjà nié qu'elle soit une cause. Et, quand vous aurez montré quel sens vous donnez à l'*occasion*, je vous en prie, veuillez me montrer ensuite quelle raison vous amène à croire qu'il y ait une telle occasion de nos idées?

HYLAS. — Pour le premier point : par *occasion*, je veux dire une existence inactive, privée de pensée, en présence de laquelle Dieu excite des idées dans notre intelligence.

PHILONOUS. — Et quelle peut être la nature de cette existence inactive et privée de pensée?

HYLAS. — Je ne sais rien de sa nature.

PHILONOUS. — Passons donc au second point, et donnez-moi une raison d'attribuer une existence à cette chose inconnue, sans activité et sans pensée.

HYLAS. — Quand nous voyons les idées se produire dans nos esprits d'une manière régulière et constante, il est naturel de penser qu'elles ont des occasions fixes et réglées, en présence desquelles elles sont suscitées en nous.

PHILONOUS. — Vous reconnaissez donc que Dieu seul est cause de nos idées, et que c'est Lui qui les cause en présence de ces occasions.

HYLAS. — C'est mon opinion.

PHILONOUS. — Ces choses dont vous parlez sont présentes à Dieu ; sans doute. Il les perçoit.

HYLAS. — Certainement : autrement elles ne pourraient être pour Lui une occasion d'agir.

PHILONOUS. — Sans insister maintenant sur le sens que vous donnez à cette hypothèse, et sur votre manière

de répondre à toutes les questions embarrassantes et à toutes les difficultés qu'elle entraîne, je vous demanderai seulement si l'ordre et la régularité que l'on peut observer dans la série de nos idées, ou dans le cours de la nature, ne sont pas suffisamment expliqués par la sagesse et la puissance de Dieu, et si ce n'est pas porter atteinte à ces attributs, que de supposer qu'Il soit influencé, dirigé ou sollicité, pour savoir quand et comment Il doit agir, par une substance privée de pensée ? Et enfin, à supposer que je vous accorde ce que vous soutenez, est-ce que cela vous servirait à quelque chose pour votre dessein ? — Car quand même j'admettrais qu'il y a certaines choses perçues par l'intelligence de Dieu, qui sont pour Lui des occasions de produire en nous des idées, on ne voit pas bien comment vous pourriez inférer de là l'existence externe et absolue d'une substance privée de pensée et distincte de la perception qu'on en a.

HYLAS. — Je suis tout à fait embarrassé, et ne sais plus que penser, car cette notion *d'occasion* me semble à présent aussi dénuée de fondement que le reste.

PHILONOUS. — Ne vous apercevez-vous pas enfin qu'en donnant toutes ces acceptions différentes au mot *Matière*, vous n'avez fait que supposer une chose que vous ne connaissez pas, sans aucune espèce de raison, et sans la moindre utilité ?

HYLAS. — J'avoue franchement que je suis moins enchanté de mes opinions depuis qu'elles ont été examinées de si près. Mais je crois encore percevoir confusément qu'il y a quelque chose comme la *Matière*.

PHILONOUS. — De deux choses l'une : vous percevez l'existence de la *Matière* ou immédiatement ou médiate-

ment. Si c'est immédiatement, je vous prie de me dire par lequel de vos sens vous la percevez. Si c'est médiatement, apprenez-moi par quel raisonnement vous l'inférez des choses que vous percevez immédiatement. Voilà pour la perception que vous en auriez. — Puis, pour la Matière en elle-même, je vous demande ce qu'elle est, objet, *substratum*, cause, instrument ou occasion ? Vous avez déjà plaidé pour chacune de ces opinions, en changeant vos définitions et en faisant apparaître la matière tantôt sous une forme et tantôt sous une autre. Et tout ce que vous avez mis en avant, vous l'avez ensuite désapprouvé et rejeté vous-même. Si vous avez quelque chose de nouveau à avancer, je vous écouterai avec plaisir.

HYLAS. — Je crois vous avoir déjà soumis tout ce que j'avais à dire sur ces différents chefs. Je suis fort embarrassé pour rien trouver de plus.

PHILONOUS. — Et cependant vous avez de la répugnance à vous séparer de votre vieux préjugé. Mais, pour vous le faire abandonner plus facilement, je désire qu'outre les considérations qui vous ont été soumises jusqu'ici, vous vouliez bien examiner s'il vous est possible, à supposer que la Matière existe, de concevoir comment elle vous affecterait ? Ou, à supposer qu'elle n'existe pas, s'il n'est pas évident que vous devriez être affecté absolument des mêmes idées qui vous affectent maintenant, et si, par suite, vous n'auriez pas, pour croire à son existence, exactement les mêmes raisons que vous pouvez avoir maintenant ?

HYLAS. — Je reconnais en effet que nous pourrions peut-être percevoir toutes choses exactement comme nous le faisons maintenant, même s'il n'y avait pas de Matière

dans l'univers ; et aussi que, s'il existe une Matière, je ne peux pas concevoir comment elle pourrait produire des idées dans notre esprit. Et j'avoue encore que vous m'avez absolument convaincu qu'il est impossible qu'il existe quoi que ce soit de semblable à la Matière, dans aucune des acceptions précédentes du mot. Mais pourtant je ne peux pas m'empêcher de supposer encore qu'il existe une Matière, en un sens ou en un autre ; à vrai dire, je n'ai pas la prétention de déterminer ce qu'elle est.

PHILONOUS. — Je ne m'attends pas à ce que vous puissiez définir exactement la nature de cette existence inconnue. Veuillez me dire seulement si c'est une substance, et, dans ce cas, si vous pouvez supposer une substance sans accidents ; ou, si par hasard vous admettez qu'elle ait des accidents ou des qualités, je désire que vous me fassiez connaître quelles sont ces qualités, ou au moins ce qu'on peut entendre en disant que la Matière les supporte ?

HYLAS. — Nous avons déjà discuté sur ces points. Je n'ai rien de nouveau à vous dire. Mais, pour prévenir de nouvelles questions, laissez-moi vous déclarer qu'en ce moment par *Matière* je n'entends plus ni une substance, ni un accident, ni une chose pensante, ni une chose étendue, ni une cause, ni un instrument, ni une occasion, mais quelque chose d'entièrement inconnu, et distinct de tout cela.

PHILONOUS. — Il semble donc que vous n'enfermiez plus dans votre notion actuelle de Matière que l'idée abstraite et générale d'*entité*.

HYLAS. — Rien de plus, si ce n'est toutefois que j'ajoute à cette idée générale la négation de toutes ces choses, qualités ou idées particulières, que je puis percevoir, imaginer, ou saisir d'une façon quelconque.

PHILONOUS. — Où supposez-vous, s'il vous plaît, que cette Matière inconnue existe ?

HYLAS. — Oh Philonous ! pour le coup vous croyez m'avoir bien embarrassé ; car, si je dis qu'elle existe dans un lieu, alors vous en conclurez qu'elle existe dans l'esprit, puisqu'il a été reconnu que le lieu ou l'étendue n'existe que dans l'esprit ; mais je n'éprouve aucune honte à avouer mon ignorance. Je ne sais pas où elle existe ; seulement je suis sûr qu'elle n'existe pas dans un lieu. Ce n'est qu'une réponse négative. Mais vous ne devez en attendre aucune autre à toutes les questions que vous pourrez me faire encore sur la Matière.

PHILONOUS. — Puisque vous ne voulez pas me dire où elle existe, veuillez m'éclairer sur la manière dont vous supposez qu'elle existe, ou sur ce que vous entendez par son existence.

HYLAS. — Elle ne pense ni n'agit, elle ne perçoit pas et elle n'est pas perçue.

PHILONOUS. — Mais qu'y a-t-il de positif dans la notion abstraite que vous avez de son existence ?

HYLAS. — A y bien regarder, je m'aperçois que je n'en ai aucune notion ou idée positive. Je vous le répète, je n'ai pas honte d'avouer mon ignorance. Je ne sais pas ce que peut vouloir dire son existence, ni comment elle existe.

PHILONOUS. — Continuez, mon bon Hylas, à jouer ce même rôle ingénu, et dites-moi sincèrement si vous pouvez vous former une idée distincte de l'Entité en général, en la tirant, par voie de suppression et d'exclusion, de tous les êtres pensants ou corporels, de toutes les choses particulières quelles qu'elles soient.

HYLAS. — Arrêtez, laissez-moi réfléchir un peu. — Je le

confesse, Philonous, je ne crois pas le pouvoir. Au premier abord, je croyais avoir quelque idée très confuse et très vague de la pure entité prise abstraitement ; mais, à y regarder de plus près, elle s'est tout à fait évanouie de ma vue. Plus j'y pense, et plus je me confirme dans ma prudente résolution de ne vous faire que des réponses négatives, et de ne prétendre, à aucun degré, à une connaissance ou à une conception positive de la Matière, du lieu où elle est, de la *manière dont* elle est, de son *entité*, et de rien qui la regarde.

PHILONOUS. — Ainsi donc, quand vous parlez de l'existence de la Matière, vous n'avez aucune notion dans l'esprit.

HYLAS. — Absolument aucune. '

PHILONOUS. — Dites-moi, je vous prie, si votre cas n'est pas celui-ci : — d'abord, de la croyance à une substance matérielle, vous êtes passé à cette autre que les objets immédiats existent en dehors de l'intelligence ; puis, qu'ils sont des archétypes ; puis des causes ; ensuite des instruments ; puis des occasions ; en dernier lieu, *quelque chose en général*, qui, quand on l'interprète, se trouve n'être *rien*. Ainsi la Matière se réduit à rien. Qu'en pensez-vous, Hylas, n'est-ce pas là un résumé fidèle de toute votre marche ?

HYLAS. — Qu'il le soit ou non, j'insiste pourtant encore sur ceci, que l'impossibilité où nous sommes de concevoir une chose n'est pas un argument contre son existence.

PHILONOUS. — Qu'il puisse être raisonnable, d'après une cause, un effet, une opération, un signe ou quelque autre circonstance, d'inférer l'existence d'une chose qui n'est pas perçue immédiatement, et qu'il soit absurde à un

homme d'arguer contre l'existence de cette chose de ce qu'il n'en a aucune notion directe et positive, je le reconnais volontiers. Mais, quand il n'y a rien de tout cela, quand ni la raison, ni la révélation ne nous porte à croire à l'existence d'une chose, quand nous n'en avons pas même une notion relative, quand tout se réduit à une abstraction du fait de percevoir et de celui d'être perçu, de l'Esprit et de l'idée, enfin, quand il n'y a pas même l'idée la plus inadéquate ou la plus faible pour nous servir de prétexte, — je ne conclurai pas, il est vrai, contre la réalité d'une notion quelle qu'elle soit, ou contre l'existence de quoi que ce soit, mais je conclurai que vous ne dites rien du tout, que vous employez des mots sans aucune espèce de but, sans aucun dessein ni signification quelconque. Et je vous laisse à considérer quel cas on doit faire d'un pur jargon.

HYLAS. — Pour être franc avec vous, Philonous, vos arguments semblent en eux-mêmes irréfutables ; mais ils n'ont pas sur moi un assez grand pouvoir pour produire cette entière conviction, cet acquiescement sincère qui suit la démonstration. Je me surprends encore à imaginer obscurément un je ne sais quoi, la *Matière*.

PHILONOUS. — Mais ne sentez-vous pas, Hylas, que deux raisons devraient concourir à vous ôter tout scrupule, et à créer dans votre esprit une entière conviction ? Qu'un objet visible soit placé et éclairé d'une manière aussi parfaite que l'on voudra ; pourtant, s'il y a quelque défaut dans l'œil, ou si le regard n'est pas dirigé vers lui, il ne sera pas aperçu distinctement. De même, une démonstration pourra être aussi solide et aussi complète que possible ; si l'entendement est obscurci par quelque préjugé ou

par quelque penchant erroné, peut-on s'attendre tout d'un coup à percevoir clairement la vérité et à y adhérer fortement ? Non, il y a besoin de temps et d'efforts ; l'attention doit être éveillée et retenue par une fréquente répétition de la même chose, présentée tantôt sous le même jour et tantôt sous un jour différent. Je vous l'ai déjà dit, et je crois qu'il faut le répéter encore et vous l'inculquer, c'est une licence inacceptable que vous prenez en prétendant soutenir vous ne savez quoi, pour vous ne savez quelle raison, et dans vous ne savez quel dessein. Dans quel art ou dans quelle science, dans quelle secte ou quelle profession humaine, pouvez-vous trouver l'exemple de quelque chose d'analogue ? Dans quelle conversation, même la plus humble et la plus vulgaire, entendrez-vous des propositions si en l'air, si déraisonnables, que vous les puissiez comparer à la vôtre ? Mais, peut-être direz-vous encore qu'il se peut que la Matière existe ; quoique à ce moment même vous ne sachiez ce que vous entendez ni par la *Matière* ni par son *existence*. C'est, à vrai dire, une chose bien surprenante, surtout parce qu'elle est tout à fait volontaire [et dépend de votre bon plaisir]¹, puisque vous n'y êtes amené par aucune raison ; car je vous mets au défi de montrer une chose dans la nature qui ait besoin de la Matière pour être comprise ou expliquée.

HYLAS. — La réalité des choses ne peut être maintenue sans supposer l'existence de la Matière. Et n'est-ce pas, je vous le demande, une bonne raison pour que je sois si acharné à la défendre ?

PHILONOUS. — La réalité des choses ! Quelles choses, les sensibles ou les intelligibles ?

(1) Supprimé dans l'édition de 1734.

HYLAS. — Les choses sensibles.

PHILONOUS. — Mon gant par exemple ?

HYLAS. — Cela, ou toute autre chose perçue par les sens.

PHILONOUS. — Mais, pour prendre une chose particulière, n'est-ce pas pour moi une preuve assez évidente de l'existence de ce gant, si je le vois, si je le touche, si je le porte ? Ou, si cela ne suffit pas, comment est-il possible que je puisse être assuré de la réalité de cette chose que je vois actuellement à cette place, en supposant que quelque chose d'inconnu, que je n'ai jamais vu ni pu voir, existe d'une manière inconnue, dans un lieu inconnu, ou même dans aucun lieu du tout ? Comment se peut-il que la réalité supposée de ce qui est intangible soit une preuve que quelque chose de tangible existe réellement ? Ou que la réalité de ce qui est invisible prouve l'existence de quelque chose de visible ; ou, d'une façon générale, que quelque chose qui n'est pas perceptible prouve l'existence de quelque chose de perceptible ? Expliquez-moi seulement cela, et je croirai qu'il n'y a rien de trop difficile pour vous.

HYLAS. — En somme, il me suffit d'avouer que l'existence de la Matière est hautement improbable ; mais l'impossibilité directe et absolue de cette matière ne m'apparaît pas.

PHILONOUS. — Mais, si j'accorde que la Matière peut exister, pourtant, de ce chef seul, elle n'a pas plus de titre à l'existence qu'une montagne d'or ou qu'un centaure.

HYLAS. — Je le reconnais ; mais du moins vous ne niez pas qu'elle ne soit possible ; et tout ce qui est possible, autant que vous pouvez le savoir, peut exister actuellement.

PHILONOUS. — Je nie qu'elle soit possible ; et, si je ne me trompe, j'ai prouvé avec évidence, d'après vos propres concessions, qu'elle ne l'est pas. Au sens ordinaire du mot, *Matière* signifie-t-il quelque chose de plus qu'une substance étendue, solide, douée de figure, capable d'être mue, et existant en dehors de l'esprit ? Et n'avez-vous pas reconnu mainte et mainte fois que vous avez trouvé des raisons manifestes de nier la possibilité d'une telle substance ?

HYLAS. — C'est vrai ; mais ce n'est là qu'un sens du mot *Matière*.

PHILONOUS. — Mais n'est-ce pas aussi le seul sens propre, naturel, reçu ? Et s'il est prouvé que, dans ce sens, la *Matière* est impossible, n'a-t-on pas de sérieux motifs de penser qu'elle est absolument impossible ? Autrement, comment pourrait-on prouver l'impossibilité d'une chose quelconque ? Ou vraiment, comment pourrait-on, d'une manière ou d'une autre, donner une preuve quelconque à un homme qui se permet de changer et d'altérer le sens ordinaire des mots ?

HYLAS. — Je croyais que les philosophes devaient être autorisés à parler avec plus de précision que le vulgaire, et qu'ils n'étaient pas toujours astreints à s'en tenir à l'acception courante d'un terme.

PHILONOUS. — Mais le sens dont je viens de parler est celui qui est reçu communément par les philosophes eux-mêmes. Mais, pour ne pas insister là-dessus, n'avez-vous pas été autorisé à prendre la *Matière* au sens que vous voudriez ? Et n'avez-vous pas usé de la permission dans toute son étendue, tantôt en en changeant complètement la définition, d'autres fois en y supprimant ou en y introdui-

sant ce qu'il vous plaisait, suivant les besoins de votre dessein présent, et contre toutes les règles connues de la raison et de la logique ? Et n'est-ce pas votre méthode ondoyante et injuste qui a prolongé notre discussion bien au delà du nécessaire, puisque la notion de Matière a été examinée en particulier, et, d'après votre propre aveu, réfutée, dans chacun de ces sens ? Et que peut-on demander de plus pour prouver l'impossibilité absolue d'une chose, que de prouver qu'elle est impossible dans tous les sens que vous ou tout autre pouvez lui attribuer ?

HYLAS. — Mais je ne suis pas si entièrement satisfait de votre manière de prouver l'impossibilité de la matière dans son dernier sens, le plus obscur, le plus abstrait et le plus indéfini.

PHILONOUS. — Quand est-il démontré qu'une chose est impossible ?

HYLAS. — Quand on a fait voir qu'il y a contradiction entre les diverses idées comprises dans sa définition.

PHILONOUS. — Mais là où il n'y a pas d'idées du tout, on ne peut faire voir une contradiction entre les idées ?

HYLAS. — Je vous l'accorde.

PHILONOUS. — Or, dans ce que vous appelez le sens obscur et indéfini du mot *Matière*, il est clair, de votre propre aveu, qu'il n'est contenu aucune espèce d'idée, aucune espèce de sens, si ce n'est un sens inconnu, ce qui revient au même que rien du tout. Vous n'êtes donc pas en droit de vous attendre à ce que je vous prouve une contradiction entre des idées, là où il n'y a pas d'idées ; ou à ce que je vous prouve l'impossibilité de la Matière prise en un sens *inconnu*, c'est-à-dire en aucun sens. Ma tâche était seulement de montrer que par là vous ne

disiez *rien* ; et cela, vous avez été amené à en convenir. Si bien que, dans tous vos différents sens, il a été montré, soit que vous ne vouliez rien dire du tout, soit, si vous vouliez dire quelque chose, que c'était une absurdité. Et si cela n'est pas suffisant pour prouver l'impossibilité d'une chose, je voudrais bien que vous me fassiez connaître ce qui le serait.

HYLAS. — Je le reconnais, vous avez prouvé que la Matière est impossible ; et je ne vois plus ce que je pourrais encore dire pour la défendre. Mais, en même temps que je renonce à cette notion, il me vient des doutes sur toutes les autres que j'avais. Car, à coup sûr, aucune ne pourrait sembler plus évidente que ne l'était celle-là ; et pourtant elle me paraît à présent aussi fausse et aussi absurde qu'elle me paraissait véritable auparavant. Mais je crois que nous avons suffisamment discuté la question pour le moment. Je consacrerai volontiers le reste du jour à repasser dans mon esprit les différents points de notre conversation de ce matin, et demain, je serai heureux de vous rencontrer encore ici, vers la même heure.

PHILONOUS. — Je ne manquerai pas de vous y attendre.

TROISIÈME DIALOGUE

PHILONOUS. — Dites-moi, Hylas, quels sont les fruits de votre méditation d'hier ? Vous a-t-elle confirmé dans les pensées où vous étiez en nous séparant, ou avez-vous depuis trouvé quelque raison de changer d'opinion ?

HYLAS. — A vrai dire, mon opinion, c'est que toutes nos opinions sont également vaines et incertaines. Ce que nous approuvons aujourd'hui, nous le condamnerons demain. Nous nous donnons du mouvement autour de la science, et nous dépensons nos vies à la poursuivre, tandis qu'hélas ! nous ne savons rien pendant tout ce temps ; et je ne crois même pas qu'il nous soit jamais possible de savoir quoi que ce soit dans cette vie. Nos facultés sont trop faibles et trop peu nombreuses. Certainement jamais la nature ne nous a faits pour la spéculation.

PHILONOUS. — Quoi ? vous dites que nous ne pouvons rien savoir, Hylas ?

HYLAS. — Il n'y a pas une seule chose dans l'univers dont nous puissions connaître la nature réelle ni ce qu'elle est en elle-même.

PHILONOUS. — Me direz-vous que je ne sais réellement pas ce que c'est que le feu ou l'eau ?

HYLAS. — Vous pouvez savoir, il est vrai, que le feu vous apparaît comme chaud et l'eau comme liquide ; mais vous ne savez rien ainsi, sinon que des sensations se produisent dans votre propre intelligence quand le feu et l'eau entrent en contact avec les organes de vos sens. Leur constitution interne, leur véritable et réelle nature, vous ignorez complètement ce que cela peut être.

PHILONOUS. — Ne sais-je donc pas que c'est sur une pierre réelle que je me tiens et que ce que je vois devant mes yeux est un arbre réel ?

HYLAS. — Si vous le *savez* ? Non, il n'est pas possible que vous le sachiez, vous, ni nul homme vivant. Tout ce que vous savez, c'est que vous avez telle ou telle idée ou apparence, dans votre esprit ; mais qu'est cela par rapport à l'arbre ou à la pierre réelle ? Je vous dis que couleur, figure, rugosité, tout ce que vous percevez, n'est pas la nature réelle des choses ni ne leur ressemble le moins du monde. On en peut dire autant de toutes les autres choses réelles, ou substances corporelles, qui composent l'univers. Il n'y a en aucune d'elles rien d'elles-mêmes qui ressemble aux qualités sensibles perçues par nous. Nous ne devons donc pas prétendre affirmer ou savoir quoi que ce soit d'elles, de ce qu'elles sont dans leur nature propre.

PHILONOUS. — Mais il est sûr, Hylas, que je puis distinguer l'or, par exemple, du fer ; et comment cela pourrait-il se faire, si je ne savais rien de ce que l'une ou l'autre chose sont véritablement ?

HYLAS. — Croyez-moi, Philonous, vous ne pouvez que distinguer entre vos propres idées. Cette couleur jaune, cette pesanteur, et toutes ces autres qualités sensibles, pensez-vous qu'elles soient réellement dans l'or ? Elles

sont seulement relatives à nos sens, et n'ont aucune existence absolue dans la nature. Et, en prétendant distinguer les espèces des choses réelles d'après les apparences qui sont dans votre esprit, vous agissez sans doute aussi sagement que celui qui conclurait que deux hommes sont d'espèces différentes, parce que leurs habits ne sont pas de la même couleur.

PHILONOUS. — Il semble alors que nous soyons tout à fait égarés par ces apparences des choses, et qu'elles nous trompent absolument. Le plat même que je mange, et le l'habit que je porte, n'ont rien en eux de semblable à ce que je vois ou que je touche.

HYLAS. — Certes.

PHILONOUS. — Mais n'est-il pas étrange que tout le monde puisse ainsi s'en laisser imposer, et soit assez sot pour croire à ses sens? Et pourtant, je ne sais pas comment cela se fait, mais les hommes mangent, boivent, dorment, et remplissent toutes les fonctions de la vie aussi commodément et aussi convenablement que s'ils connaissent réellement les choses qui y correspondent.

HYLAS. — Il est vrai; mais vous savez que la pratique ordinaire ne requiert pas la subtilité de la connaissance spéculative. De là vient que la foule garde ses erreurs, et, malgré cela, s'arrange de façon à se tirer d'affaire dans la vie. Mais les philosophes connaissent mieux les choses.

PHILONOUS. — Vous voulez dire qu'ils connaissent qu'ils ne connaissent rien.

HYLAS. — Ce qui est le véritable sommet et le point de perfection de la connaissance humaine.

PHILONOUS. — Mais quoi, vous avez donc parlé sérieusement tout ce temps-ci, Hylas? Et vous êtes vraiment

persuadé que vous ne connaissez rien de réel dans le monde? Supposez que vous vous disposiez à écrire, ne demanderez-vous pas une plume, de l'encre, du papier, comme tout le monde; est-ce que vous ne connaissez pas ce que vous demandez là?

HYLAS. — Combien de fois devrai-je vous dire que je ne connais la nature réelle d'aucune chose dans l'univers? Je puis, il est vrai, me servir à l'occasion de plume, d'encre, de papier. Mais, ce que chacune de ces choses est dans sa propre et véritable nature, je déclare positivement que je n'en sais rien. Et cela est également vrai pour ce qui regarde toute autre chose corporelle. Et, ce qui va plus loin, nous sommes dans l'ignorance, non seulement de la nature véritable et réelle des choses, mais même de leur existence. On ne peut nier que nous ne percevions telles ou telles apparences ou idées; mais on ne peut conclure de là que des corps existent réellement. Bien plus, maintenant que j'y pense, il faut aller plus loin encore et déclarer, conformément à mes premières concessions, qu'il est impossible qu'aucune chose corporelle existe réellement dans la nature.

PHILONOUS. — Vous m'étonnez. Y eut-il jamais quelque chose de plus étrange et de plus extravagant que les théories que vous soutenez à présent? Et n'est-il pas évident que ce qui vous a fait tomber dans toutes ces extravagances, c'est la croyance à une *substance matérielle*? C'est ce qui fait que vous rêvez de ces natures inconnues dans chaque chose. Voilà ce qui amène votre distinction entre la réalité des choses et leurs apparences sensibles. C'est à cela que vous êtes redevable d'ignorer ce que tout homme connaît parfaitement bien. Et ce n'est pas tout : vous n'ignorez

pas seulement la véritable nature de chaque chose, mais vous ne savez même pas si quelque chose existe réellement, ou s'il existe seulement des natures véritables quelconques, parce que vous attribuez à vos êtres matériels une existence absolue ou extérieure, en quoi vous supposez que consiste leur réalité. Et, comme vous êtes forcé à la fin de reconnaître qu'une telle existence revient ou à une contradiction interne ou à rien du tout, il s'ensuit que vous êtes obligé de jeter à bas votre propre hypothèse d'une substance matérielle, et de nier positivement l'existence réelle de toutes les parties de l'univers. Et ainsi vous êtes plongé dans le plus profond et le plus déplorable scepticisme où jamais homme soit tombé. Dites-moi, Hylas, n'en est-il pas comme je dis?

HYLAS. — J'en conviens avec vous : la *substance matérielle* n'était rien de plus qu'une hypothèse, et encore erronée et dénuée de fondement ; je ne veux pas plus longtemps perdre haleine à la défendre. Mais, quelque hypothèse que vous avanciez, et quel que soit le système des choses que vous produisiez à sa place, je ne doute pas qu'il n'apparaisse comme faux de tous points : autorisez-moi seulement à vous interroger là-dessus. — Autrement dit, souffrez que je vous traite selon votre propre méthode, et je vous garantis que vous serez amené, à travers bien des perplexités et des contradictions, à ce même état de scepticisme où je me trouve moi-même actuellement.

PHILONOUS. — Je vous assure, Hylas, que je ne prétends bâtir aucune espèce d'hypothèse. Je suis un homme du commun, assez simple pour croire à mes sens, et laisser les choses comme je les trouve. Pour parler clairement,

je suis d'avis que les choses réelles, ce sont les choses mêmes que je vois et que je touche, et que je perçois par mes sens. Celles-là, je les connais, et, trouvant qu'elles répondent à toutes les nécessités et à tous les besoins de la vie, je n'ai aucune raison pour m'inquiéter de je ne sais quels êtres inconnus. Un morceau de pain sensible, par exemple, ferait plus de bien à mon estomac que dix mille fois autant de ce pain, non sensible, non intelligible, mais réel, dont vous parlez. Je suis également d'avis que les couleurs et les autres qualités sensibles sont sur les objets. Je ne puis pas (car il le faut bien pour vivre) m'empêcher de penser que la neige est blanche et que le feu est chaud. Il est vrai que vous, qui par *neige* et par *feu* entendez certaines substances extérieures, non perçues et dénuées de perception, vous êtes en droit de nier que la blancheur ou la chaleur soient des affections inhérentes à ces substances. Mais moi, qui entends par ces mots les choses que je vois et que je touche, je suis obligé de penser comme les autres hommes. Et, comme je ne suis pas sceptique en ce qui regarde la nature des choses, aussi ne le suis-je pas pour ce qui est de leur existence. Qu'une chose puisse être réellement perçue par mes sens, et qu'en même temps elle n'existe pas réellement, voilà pour moi une contradiction manifeste ; car je ne puis détacher ou abstraire, même par la pensée, l'existence d'une chose sensible de la perception que j'en ai. Le bois, les pierres, le feu, l'eau, la chair, le fer, et les choses semblables que je nomme et dont je parle, sont des choses que je connais. Et je ne les aurais pas connues si je ne les percevais pas par mes sens ; et les choses perçues par les sens sont perçues immédiatement ; et les choses perçues immédiatement sont des idées ; et les

idées ne peuvent exister en dehors de l'esprit : leur existence consiste donc dans la perception qu'on en a ; quand donc elles sont perçues actuellement, il n'y a pas moyen de douter de leur existence. Adieu alors à tout ce scepticisme, à tous ces doutes ridicules de la philosophie ! Quelle plaisanterie, qu'un philosophe mette en question l'existence des choses sensibles jusqu'à ce qu'elle lui ait été prouvée par la véracité de Dieu ; ou qu'il prétende que notre connaissance sur ce point manque de certitude intuitive ou démonstrative ! Je devrais aussi bien douter de ma propre existence, que de l'existence de choses que je vois et que je touche actuellement.

HYLAS. — Pas si vite, Philonous : vous dites que vous ne pouvez concevoir comment les choses sensibles existeraient en dehors de l'esprit, n'est-ce pas ?

PHILONOUS. — En effet.

HYLAS. — Supposons que vous soyez anéanti, ne pouvez-vous concevoir comme possible que les choses perceptibles par les sens puissent encore subsister ?

PHILONOUS. — Je le puis ; mais alors il faut que ce soit dans un autre esprit. Quand je dénie aux choses sensibles une existence en dehors de l'intelligence, je ne veux pas dire de mon intelligence en particulier, mais de toute intelligence. Maintenant il est manifeste qu'elles ont une existence extérieure à mon intelligence, puisque j'éprouve par l'expérience qu'elles en sont indépendantes. Il y a donc quelque autre intelligence en qui elles existent dans les intervalles des perceptions que j'en ai : de même qu'elles furent avant ma naissance, de même il faudrait qu'elles soient après ma disparition supposée. Et, comme cela est vrai également par rapport à tous les autres esprits

créés et finis, il s'ensuit nécessairement qu'il y a une Intelligence omniprésente et éternelle qui connaît et embrasse toutes choses, et les présente à notre vue d'une certaine manière, et suivant certaines règles qu'Elle a Elle-même établies, et qui sont appelées par nous les *lois de la nature*.

HYLAS. — Répondez-moi, Philonous. Toutes nos idées sont-elles des existences parfaitement inertes ? Ou bien ont-elles quelque activité enveloppée en elles ?

PHILONOUS. — Elles sont tout à fait passives et inertes.

HYLAS. — Et Dieu n'est-il pas un agent, une existence purement active ?

PHILONOUS. — Je le reconnais.

HYLAS. — Aucune idée ne peut donc être analogue à la nature de Dieu, ni la représenter ?

PHILONOUS. — C'est impossible.

HYLAS. — Si donc nous n'avons aucune idée de l'intelligence de Dieu, comment pouvez-vous concevoir comme possible que les choses existent dans son *intelligence* ? Ou bien, si vous pouvez concevoir l'intelligence de Dieu sans en avoir aucune idée, pourquoi ne serais-je pas autorisé à concevoir l'existence de la Matière, malgré que je n'en aie aucune idée ?

PHILONOUS. — Pour votre première question, je reconnais que je n'ai pas proprement d'idée ni de Dieu, ni d'aucun autre esprit ; car, étant actifs ils ne peuvent être représentés par des choses parfaitement inertes, comme sont nos idées. Je sais néanmoins que moi, qui suis un esprit, c'est-à-dire une substance pensante, j'existe, aussi certainement que je sais que mes idées existent. Bien plus, je sais ce que je veux dire par ces mots *Je* et *moi* ; et je sais cela immédiatement ou intuitivement, quoique je ne le perçoive pas comme je

perçois un triangle, une couleur ou un son. L'intelligence, l'esprit ou l'âme est cette chose indivisible et inétendue qui pense, agit et perçoit. Je dis *indivisible*, parce qu'elle est inétendue ; et *inétendue*, parce que les choses étendues, figurées et mobiles, sont des idées ; et que ce qui perçoit des idées, ce qui pense et ce qui veut, n'est manifestement lui-même ni une idée, ni semblable à une idée. Les idées sont choses inactives et perçues ; et les esprits sont une sorte d'êtres tout à fait différents. Je ne dis donc pas que mon âme soit une idée, ni semblable à une idée. Pourtant, en prenant le mot *idée* dans un sens large, on peut dire que mon âme me fournit une idée, c'est-à-dire une image ou ressemblance de Dieu, — quoique, à la vérité, extrêmement inadéquate. Car toute la notion que j'ai de Dieu est obtenue en réfléchissant sur ma propre âme, en exaltant ses puissances et en écartant ses imperfections. Aussi, quoique ce ne soit pas une idée inactive, j'ai pourtant en *moi-même* une sorte d'image active et pensante de la Divinité. Et, quoique je ne Le perçoive pas par les sens, pourtant j'ai quelque notion de Lui, ou encore je Le connais par réflexion et raisonnement. De ma propre intelligence et de mes propres idées, j'ai une connaissance immédiate ; et, par leur intermédiaire, je saisis médiatement la possibilité de l'existence d'autres esprits et d'autres idées. Bien plus, de ma propre existence, et de la dépendance que je découvre en moi-même et en mes idées, je conclus nécessairement, par un acte de raison, l'existence d'un Dieu, et de toutes les choses créées dans l'intelligence de Dieu. Voilà pour votre première question. Pour la seconde, je suppose qu'à présent vous pouvez y répondre de vous-même. Car, vous ne percevez pas la Matière objectivement,

comme vous faites pour une existence inactive ou une idée ; vous ne la connaissez pas, comme vous vous connaissez vous-même, par un acte de réflexion ; vous ne la concevez pas médiatement par analogie avec l'une ni avec l'autre ; et vous ne la formez pas non plus en raisonnant d'après ce que vous connaissez immédiatement. Tout cela rend le cas de la *Matière* profondément différent de celui de la *Divinité*.

[HYLAS¹. — Vous dites que votre propre âme vous procure une sorte d'idée ou d'image de Dieu. Mais, en même temps, vous reconnaissez que vous n'avez, à proprement parler, aucune *idée* de votre propre âme. Vous affirmez même que les esprits sont une espèce d'êtres tout à fait différents des idées ; par conséquent qu'aucune idée ne peut être semblable à un esprit. Nous n'avons donc aucune idée d'aucun esprit. Et vous admettez cependant qu'il y a une substance spirituelle, quoique vous n'en ayez point d'idée, tandis que vous niez qu'il puisse exister quelque chose comme une substance matérielle, parce que vous n'en avez aucune notion ou idée. Est-ce là un procédé correct ? Pour être conséquent, vous devez ou admettre la *Matière*, ou rejeter l'*Esprit*. Que dites-vous à cela ?

PHILONOUS. — Je dis, en premier lieu, que je ne nie pas seulement l'existence d'une substance matérielle parce que je n'en ai aucune notion, mais aussi parce que la notion que j'en aurais serait une inconséquence, ou, en d'autres termes, parce qu'il est contradictoire qu'il puisse y en avoir une notion. Bien des choses, autant que je le puis savoir, peuvent exister, dont ni moi ni aucun autre homme n'a ni

¹ Ce passage important n'était pas contenu dans les deux premières éditions.

ne peut avoir aucune idée ou notion quelconque. Mais du moins ces choses doivent-elles être possibles, c'est-à-dire qu'aucune contradiction ne doit être contenue dans leur définition. Je dis, en second lieu, que, bien que nous croyions à l'existence de choses que nous ne percevons pas, cependant nous ne devons pas croire qu'une certaine chose particulière existe, sans quelque raison pour le croire ainsi : or, je n'ai aucune raison pour croire à l'existence de la Matière. Je n'en ai aucune intuition immédiate ; et je ne puis pas non plus de mes sensations, idées, notions, actions ou passions, inférer médiatement ² une substance dépourvue de pensée, de perception et d'activité, — je ne le puis ni par une déduction vraisemblable, ni par une conséquence nécessaire. Au contraire, l'existence de mon moi, c'est-à-dire de ma propre âme, de mon intelligence ou de mon principe pensant, j'en ai une connaissance évidente par réflexion. Vous me pardonnerez si je répète les mêmes choses en réponse aux mêmes objections : dans la notion même ou la définition de la *substance matérielle* est enfermée une contradiction et une inconséquence manifestes. Mais on ne peut pas en dire autant de la notion d'Esprit. Que des idées existent en ce qui ne perçoit pas, ou soient produites par ce qui n'agit pas, cela est contradictoire. Mais il n'y a aucune contradiction à dire qu'une chose douée de perception soit le sujet des idées, ou une chose active leur cause. Il est accordé que nous n'avons ni une évidence immédiate ni une connaissance démonstrative de l'existence des autres esprits finis, mais il ne

² Le texte anglais de l'édition Fraser donne : *immediately*. C'est une erreur manifeste, et il faut lire, comme dans les éditions antérieures, *mediately*.

s'ensuit pas de là que de tels esprits soient sur le même pied que les substances matérielles, s'il est vrai qu'il y a contradiction à supposer les unes et qu'il n'y a pas contradiction à supposer les autres ; si les unes ne peuvent être inférées par aucune argumentation, et s'il y a des probabilités en faveur des autres ; si nous voyons des signes et des effets qui révèlent des agents distincts et finis semblables à nous-mêmes, et si nous ne voyons aucun signe ou symptôme quel qu'il soit qui induise la raison à croire à la Matière. Je dis, enfin, que j'ai une notion de l'Esprit, quoique je n'en aie pas, à strictement parler, une idée. Je ne le perçois pas comme une idée, ni par le moyen d'une idée, mais je le connais par la réflexion.

HYLAS. — Malgré tout ce que vous venez de dire, il me semble que, en se conformant à votre propre manière de raisonner, et en tirant les conséquences de vos propres principes, il s'ensuivrait que *vous* êtes seulement un système d'idées flottantes, sans aucune substance qui les supporte. Il ne faut pas se servir de mots qui n'aient aucun sens, et comme *substance spirituelle* n'a pas plus de sens que *substance matérielle*, l'une doit être rejetée au même titre que l'autre,

PHILONOUS. — Combien de fois me faudra-t-il répéter que je connais ma propre existence, que j'en ai conscience ; et que *moi-même* je ne suis pas mes idées, mais quelque chose d'autre, un principe pensant, actif, qui perçoit, connaît, veut, et opère sur les idées. Je sais que c'est moi, un et toujours le même, qui perçois à la fois des couleurs et des sons ; qu'une couleur ne peut percevoir un son, ni un son une couleur ; que je suis donc un principe individuel, distinct de la couleur et du son, et, pour la même raison,

de toutes les autres choses sensibles et idées inertes. Mais je n'ai pas de la même manière conscience ni de l'existence ni de l'essence de la Matière. Au contraire, je sais que rien de contradictoire ne peut exister, et que l'existence de la Matière implique une contradiction. Bien plus, je sais ce que je veux dire quand j'affirme qu'il y a une substance spirituelle, ou un support des idées, c'est-à-dire, qu'un esprit connaît et perçoit les idées. Mais je ne sais pas ce qu'on veut dire quand on dit qu'une substance privée de perception contient et supporte, soit des idées, soit les archétypes de ces idées. Ainsi, à tous les égards, le cas de l'esprit et celui de la Matière sont absolument différents.]

HYLAS. — Je me déclare satisfait sur ce point ; mais, pensez-vous tout de bon que l'existence réelle des choses sensibles consiste dans la perception que l'on en a actuellement ? S'il en est ainsi, comment se fait-il que tout le genre humain distingue les deux choses ? Interrogez la première personne venue et elle vous dira qu'*être perçu* est une chose et qu'*exister* en est une autre.

PHILONOUS. — Il me plaît fort, Hylas, d'en appeler au sens commun pour établir la vérité de mon opinion. Demandez au jardinier pourquoi il croit que ce cerisier là-bas existe dans le jardin, et il vous dira que c'est parce qu'il le voit et qu'il le touche ; en un mot, parce qu'il le perçoit par ses sens. Demandez-lui pourquoi il croit qu'il n'y a pas d'oranger ici, et il vous dira que c'est parce qu'il n'en perçoit pas. Ce qu'il perçoit par les sens, il l'appelle une chose réelle et dit qu'elle *est* ou *existe* ; mais, ce qui n'est pas capable d'être perçu, cela, pour lui, n'a pas d'existence.

HYLAS. — Oui, Philonous, je reconnais que l'existence

d'une chose sensible consiste en ce qu'elle est perceptible,
 mais non en ce qu'elle soit actuellement perçue.

PHILONOUS. — Et qu'y a-t-il de perceptible sinon les idées ?
 Et une idée peut-elle exister sans être actuellement perçue ?
 Ce sont des points sur lesquels nous sommes depuis longtemps tombés d'accord.

HYLAS. — Mais, quelque vraie que soit votre opinion, pourtant vous ne nierez certainement pas qu'elle ne choque et ne contredise le sens commun des hommes. Demandez à ce garçon si cet arbre là-bas a une existence hors de son intelligence : quelle réponse pensez-vous qu'il vous fasse ?

PHILONOUS. — La même que je vous ferais moi-même, à savoir, qu'il existe hors de son intelligence. Mais aussi, pour un chrétien, il ne peut être à coup sûr choquant de dire que l'arbre réel, qui existe en dehors de son intelligence, est vraiment connu et contenu par (c'est-à-dire *existe dans*) l'intelligence infinie de Dieu. Probablement, cet homme ne pourrait pas au premier coup d'œil découvrir la preuve directe et immédiate que l'on en peut donner : à savoir que l'existence même d'un arbre ou de toute autre chose sensible implique une intelligence où il soit. Mais le fait même, il ne pourra pas le nier. La question entre les matérialistes et moi n'est pas de savoir si les choses ont une existence *réelle* hors de l'intelligence de telle ou telle personne, mais si elles ont ou non une existence *absolue*, distincte de la perception qu'en a Dieu, et extérieure à toutes les intelligences. C'est, à la vérité, ce que quelques païens et quelques philosophes ont affirmé, mais quiconque a une notion de la Divinité conforme aux Saintes Écritures sera d'une autre opinion.

HYLAS. — Mais, si l'on adopte vos opinions, quelle diffé-

rence y a-t-il entre les choses réelles, et les chimères que forme l'imagination, ou les visions du rêve, — puis-
qu'elles sont toutes également dans l'intelligence ? — 6 —

PHILONOUS. — Les idées formées par l'imagination sont faibles et indistinctes ; elles sont, de plus, dans la dépendance entière de la volonté. Mais les idées perçues par les sens, c'est-à-dire les choses réelles, sont plus vives et plus claires ; et, comme elles sont imprimées dans l'intelligence par un esprit distinct de nous, elles ne sont pas dans la même dépendance de notre volonté. Il n'y a donc aucun danger de les confondre avec les précédentes, et il n'y en a guère davantage de les confondre avec les visions du rêve, qui sont obscures, irrégulières et confuses. Et quoique celles-ci ne parviennent jamais à être aussi vives et aussi naturelles, en tout cas, comme elles manquent d'enchaînement entre elles et ne font pas corps avec les événements antérieurs et ultérieurs de notre vie, on pourrait toujours les distinguer aisément des réalités. En un mot, par quelque méthode que vous distinguiez les choses des chimères dans votre système, il est évident que cette méthode vaudra aussi dans le mien. Car ce ne pourra jamais être, je présume, que par quelque différence perçue ; et je ne suis pas pour vous priver d'aucune des choses que vous percevez.

HYLAS. — Mais vous soutenez toujours, Philonous, qu'il n'y a rien dans l'univers que des esprits et des idées. Et cela, il faut bien que vous le reconnaissiez, sonne bien étrangement ! — 7 —

PHILONOUS. — J'avoue que ce mot *idée*, n'étant pas communément employé pour *chose*, sonne ici d'une manière quelque peu extraordinaire. La raison que j'ai eue pour l'employer, c'est que ce terme indique bien une relation

nécessaire avec l'intelligence, et il est maintenant employé communément par les philosophes pour désigner les objets immédiats de l'entendement. Mais, si étrangement que la proposition puisse sonner dans les mots, pourtant elle n'enferme rien de si bizarre ni de si choquant dans ce qu'elle veut dire ; et, en fait, elle revient simplement à ceci, à savoir qu'il existe seulement des choses qui perçoivent et des choses qui sont perçues ; ou encore, que tout être privé de pensée est nécessairement, et de par la nature même de son existence, perçu par quelque intelligence ; si ce n'est pas par une intelligence finie et créée, du moins certainement par l'Intelligence infinie de Dieu, en qui « nous vivons, nous agissons, et nous avons notre être ». Est-ce donc là une chose aussi étrange que de dire que les qualités sensibles ne sont pas sur les objets, ou que nous ne pouvons pas être sûrs de l'existence des choses, ni connaître quoi que ce soit de leur nature réelle — quoique nous les voyions et touchions, et que nous les percevions par tous nos sens ?

HYLAS. — Et, en conséquence de ces principes, ne devrions-nous pas penser qu'il n'existe pas de choses de l'espèce des causes physiques ou corporelles ; mais qu'un Esprit est la cause immédiate de tous les phénomènes de la nature ? Peut-il y avoir quelque chose de plus extravagant que cela ?

PHILONOUS. — Oui, car il est infiniment plus extravagant de dire qu'une chose qui est inerte opère sur l'intelligence et que ce qui ne perçoit pas est la cause de nos perceptions, [sans tenir aucun compte ni de la logique, ni du vieil axiome bien connu : qu'*aucune chose ne peut donner à une autre ce qu'elle n'a pas elle-*

même]¹. De plus, ce qui vous semble, je ne sais pourquoi, si extravagant, n'est pas autre chose que ce que les Saintes Ecritures affirment en cent endroits. Dieu y est représenté comme l'Auteur unique et immédiat de tous ces effets que quelques païens et quelques philosophes attribuent d'ordinaire à la Nature, à la Matière, au Destin, ou à quelque autre principe non pensant. C'est si bien le langage constant de l'Ecriture qu'il n'est pas besoin de le prouver par des citations.

HYLAS. — Vous ne pensez pas, Philonous, qu'en faisant de Dieu l'Auteur immédiat de tout ce qui se passe dans la Nature, vous faites de Lui l'auteur du meurtre, du sacrilège, de l'adultère et de tous les plus odieux péchés.

PHILONOUS. — Pour répondre à cela, je ferai observer d'abord qu'on encourt la même accusation de culpabilité à commettre une action avec ou sans instrument. Si donc vous supposez que Dieu agit par l'intermédiaire d'un instrument ou d'une occasion qui s'appelle la Matière, vous en faites aussi véritablement l'auteur du péché que moi, qui le regarde comme agent immédiat dans toutes les opérations attribuées d'ordinaire à la Nature. Je remarque de plus que le péché, c'est-à-dire la laideur morale, ne consiste pas dans l'action physique ou le mouvement extérieur, mais dans le dévoiement interne de la volonté qui s'écarte des lois de la raison et de la religion. Il est clair que l'acte de tuer un ennemi dans une bataille, ou de mettre légalement un criminel à mort, n'est pas regardé comme un péché, bien que l'acte extérieur soit tout à fait le même que dans le cas d'un meurtre. Puisque

(1) Supprimé dans la dernière édition.

3, donc le péché ne consiste pas dans l'action physique, faire de Dieu la cause immédiate de toutes les actions de ce genre, ce n'est pas faire de Lui l'auteur du péché. Enfin, je n'ai dit nulle part que Dieu soit le seul agent qui produise tous les mouvements dans les corps. Il est vrai que j'ai nié qu'il y eut d'autres agents que les esprits, mais il n'y a nulle contradiction à reconnaître aux êtres pensants et raisonnables, dans la production des mouvements, la disposition d'une puissance limitée, qui au fond dérive il est vrai de Dieu, mais qui se trouve immédiatement dirigée par leurs volontés propres, ce qui suffit pour qu'on leur attribue toute la responsabilité de leurs mauvaises actions.

HYLAS. — Mais, Philonous, la négation de la Matière, ou de la substance corporelle, c'est là la difficulté. Vous ne pourrez jamais me persuader que cela ne contredise pas le sentiment universel du genre humain. Si notre discussion devait être résolue à la majorité des voix, je suis persuadé que vous abandonneriez la partie, sans même recueillir les votes.

PHILONOUS. — Je désire fort que nos opinions à tous deux soient franchement exposées et soumises au jugement des hommes qui ont un bon sens droit et simple, sans les préjugés d'une éducation savante. Permettez-moi de me présenter en homme qui a confiance en ses sens, qui croit connaître les choses qu'il voit et touche, et qui n'a aucun doute sur leur existence ; et vous, montrez-vous franchement, avec tous vos doutes, vos paradoxes et votre scepticisme ; et je m'en remettrai volontiers à la décision d'une personne indifférente. — Qu'il n'y ait aucune substance où les idées puissent exister si ce n'est l'esprit, c'est pour moi chose évidente ; et que les objets perçus

immédiatement soient des idées, partout on l'admet; et que les qualités sensibles soient des objets perçus immédiatement, personne ne le peut nier. Il est donc évident qu'il ne peut y avoir aucun *substratum* de ces qualités autre que l'esprit, dans lequel elles existent, non pas à la manière d'un mode ou d'une propriété, mais comme une chose perçue dans ce qui la perçoit. Je nie donc qu'il y ait je ne sais quel *substratum* non pensant des objets des sens, et, dans cette acception, qu'il y ait aucune substance matérielle. Mais si par substance matérielle on veut dire seulement un corps sensible, ce qui est vu et touché (et toute la partie de l'humanité qui ne philosophe pas, j'ose l'affirmer, ne veut rien dire de plus), alors je prétends être plus certain de l'existence de la matière que vous ou qu'aucun autre philosophe. S'il y a quelque chose qui puisse donner de l'aversion à la généralité des hommes pour les théories que je professe, c'est ce soupçon non fondé que je nie la réalité des choses sensibles; mais, comme c'est vous qui êtes coupable de cette opinion et non moi, il s'ensuit qu'en réalité c'est contre vos théories qu'ils ont de l'aversion et non contre les miennes. Aussi j'affirme qu'autant je suis certain de ma propre existence, autant je suis certain qu'il y a des corps ou des substances corporelles (en entendant par là les choses que je perçois par mes sens); et j'affirme que, cela étant bien convenu, la masse de l'humanité ne se souciera pas d'autre chose, et ne se croira pas du tout intéressée au sort de ces natures inconnues et de ces quiddités philosophiques dont quelques-uns sont si fort épris.

HYLAS. — Qu'allez-vous répondre à ceci : puisque, d'après vous, les hommes jugent de la réalité des choses

par leurs sens, comment se peut-il qu'un homme se trompe lorsqu'il prend la lune pour une surface plane et brillante d'un pied environ de diamètre, ou qu'une tour carrée, vue de loin, lui paraît ronde, ou qu'une rame dont une extrémité plonge dans l'eau lui paraît recourbée ?

PHILONOUS. — C'est qu'il ne se trompe pas en ce qui regarde les idées qu'il perçoit actuellement, mais bien dans les inférences qu'il tire de ses perceptions présentes. Ainsi, dans le cas de la rame, ce qu'il perçoit immédiatement par la vue est certainement recourbé ; et, jusque-là, il est dans le vrai. Mais, si de là il conclut qu'après avoir retiré de l'eau la rame il percevra la même courbure, où que la rame devra affecter son toucher comme font d'ordinaire les choses recourbées, c'est en cela qu'il se trompe. De même, s'il va conclure des perceptions qu'il a dans un certain endroit, que, même s'il se rapproche de la lune ou de la tour, il sera encore affecté des mêmes idées, il se trompe. Mais son erreur n'est pas dans ce qu'il perçoit immédiatement et au moment présent (ce serait une contradiction manifeste que de supposer qu'il puisse se tromper en cela), mais bien dans le jugement erroné qu'il porte sur les idées qu'il suppose associées avec celles qu'il a immédiatement perçues ; ou encore, sur les idées qu'il imagine, d'après ce qu'il perçoit actuellement, devoir être perçues en d'autres circonstances. C'est exactement ce qui arrive pour le système de Copernic. Nous ne percevons ici aucun mouvement de la terre ; mais il serait erroné d'en conclure que, si nous étions séparés de la terre par une distance aussi grande que celle qui nous sépare maintenant des autres planètes, nous ne percevrions pas alors son mouvement.

HYLAS. — Je vous comprends, et il me faut bien avouer que vous dites des choses assez plausibles ; mais laissez-moi vous faire penser à une chose. Je vous prie, Philonous, n'avez-vous pas été autrefois aussi convaincu que la Matière existe, que vous l'êtes maintenant qu'elle n'existe pas ? -12-

PHILONOUS. — C'est vrai. Mais voici la différence : auparavant ma conviction était fondée, sans aucun examen, sur le préjugé ; mais maintenant elle l'est, après réflexion, sur l'évidence.

HYLAS. — Après tout, il semble que notre discussion porte plutôt sur les mots que sur les choses. Nous sommes d'accord sur la chose, et nous ne nous séparons que sur son nom. Que nous soyons affectés par des idées de l'extérieur, c'est évident ; et il n'est pas moins évident qu'il doit y avoir en dehors de l'intelligence, je ne dirai pas des archétypes, mais des puissances qui correspondent à ces idées. Et comme ces puissances ne peuvent subsister par elles-mêmes, il faut nécessairement leur supposer un sujet, que j'appelle *Matière* et que vous appelez *Esprit*. Voilà toute la différence. -13-

PHILONOUS. — Je vous prie, Hylas, cette existence douée de puissance, ou encore le sujet de ces puissances, est-il étendu ?

HYLAS. — Il n'a pas d'étendue ; mais il a le pouvoir de faire naître en nous l'idée d'étendue.

PHILONOUS. — Il est donc en lui-même inétendu ?

HYLAS. — Je l'admets.

PHILONOUS. — N'est-il pas aussi actif ?

HYLAS. — Sans doute : autrement, comment pourrait-on lui attribuer des puissances ?

PHILONOUS. — Maintenant laissez-moi vous demander

deux choses : *d'abord*, est-il conforme à l'usage, soit des philosophes, soit des autres hommes, de donner le nom de *Matière* à une existence inétendue et active ? Et en *second lieu*, n'est-il pas ridiculement absurde d'appliquer les mots à tort et à travers contrairement à l'usage commun de la langue ?

HYLAS. — Eh bien, soit ! Ne l'appelons plus Matière puisque vous le voulez ainsi, mais bien une troisième nature distincte de la Matière et de l'Esprit. Car quelle raison y a-t-il pour que vous l'appeliez Esprit ? La notion d'esprit n'implique-t-elle pas qu'elle doit être pensante, en même temps qu'active et qu'inétendue ?

PHILONOUS. — Voici la raison que j'en ai : puisque j'ai une intelligence, c'est pour avoir quelque notion de ce que je veux dire quand je parle ; or, je n'ai aucune notion d'une action distincte de la volition, et je ne puis concevoir non plus que la volition puisse être ailleurs que dans un esprit ; donc, quand je parle d'une existence active, je suis obligé d'entendre un esprit. De plus, n'est-il pas aussi clair que possible qu'une chose qui n'a pas d'idées en elle ne peut pas m'en communiquer à moi-même ; et, si elle a des idées, à coup sûr il faut que ce soit un esprit. Pour vous faire comprendre la chose encore plus clairement, s'il est possible, j'affirme aussi bien que vous que, puisque nous sommes affectés de l'extérieur, nous devons admettre qu'il existe à l'extérieur des puissances, dans une existence distincte de nous-mêmes. Jusque-là nous sommes d'accord. Mais ici nous nous séparons sur l'espèce de cette existence douée de puissance. Je veux que ce soit l'esprit, et vous, la Matière, ou bien je ne sais quelle (et je puis ajouter aussi, vous ne savez quelle) troisième nature. Je

prouve qu'elle est esprit de la manière suivante : d'après les effets que je vois se produire, je conclus qu'il y a action ; et, puisqu'il y a action, volition ; et puisqu'il y a volition, il faut bien qu'il y ait une volonté. D'autre part, les choses que je perçois doivent avoir une existence, elles ou leurs archétypes, hors de mon intelligence ; mais, étant des idées, ni elles ni leurs archétypes ne peuvent exister ailleurs que dans un entendement ; il y a donc un entendement. Mais volonté et entendement constituent, au sens le plus strict, une intelligence ou un esprit. Donc, la cause qui a la puissance de produire mes idées est, dans le langage le plus propre et le plus exact, un *esprit*.

HYLAS. — Maintenant, je vous concède que vous avez tout à fait éclairci ce point, tout en soupçonnant un peu que ce que vous avancez vous conduit directement à une contradiction. N'y a-t-il pas absurdité à imaginer en Dieu quelque imperfection ?

PHILONOUS. — Sans doute.

HYLAS. — Eprouver une douleur, n'est-ce pas une imperfection ?

PHILONOUS. — C'en est une.

HYLAS. — Et ne sommes-nous pas parfois affectés de sentiments de douleur ou de déplaisir, par le fait de quelque autre existence ?

PHILONOUS. — Certes.

HYLAS. — Et n'avez-vous pas dit que cette existence est un esprit, et cet esprit n'est-il pas Dieu ?

PHILONOUS. — Je l'accorde.

HYLAS. — Mais vous avez affirmé que toutes les idées que nous percevons ainsi de l'extérieur sont dans l'intelligence qui nous en affecte. Ainsi les idées de douleur

et de déplaisir sont en Dieu ; ou, en d'autres termes, Dieu éprouve la douleur ; ce qui revient à dire qu'il y a de l'imperfection dans la nature divine ; ce qui, vous le reconnaissez, est absurde. Vous voilà donc surpris dans une contradiction flagrante.

PHILONOUS. — Que Dieu sache et comprenne toutes choses, et qu'Il sache, entre autres choses, ce qu'est la douleur, et même toute espèce de sensation douloureuse, et ce que c'est pour Ses créatures que d'éprouver la douleur, je ne le mets même pas en question. Mais que Dieu, bien qu'Il connaisse et parfois produise en nous des sensations douloureuses, puisse Lui-même éprouver la douleur, je le nie positivement. Nous, qui sommes des esprits limités et dépendants, nous sommes soumis aux impressions des sens, aux effets qu'un agent extérieur produit sur nous, et qui, étant contraires à nos volontés, sont quelquefois douloureux et désagréables. Mais Dieu, qu'aucune existence extérieure ne peut affecter, qui ne perçoit rien comme nous par les sens, dont la volonté est absolue et indépendante, produit toutes choses, et n'est exposée à rencontrer ni opposition ni résistance ; il est évident qu'un tel Etre ne peut souffrir en rien, ni être affecté d'aucune sensation de douleur, ni, à vrai dire, d'aucune sensation du tout. Nous sommes enchaînés à un corps, c'est-à-dire que nos perceptions sont liées à des mouvements corporels. De par la loi de notre nature, nous sommes affectés à chaque modification qui se produit dans les parties nerveuses de notre corps sensible ; et ce corps sensible, à le bien considérer, n'est pas autre chose qu'une combinaison de qualités ou d'idées qui ne peuvent avoir aucune existence distincte de la perception qu'en a une intelli-

gence ; si bien que cette connexion des sensations avec des mouvements corporels, ne signifie rien de plus qu'une correspondance dans l'ordre de la nature entre deux séries d'idées, ou de choses immédiatement perceptibles. Mais Dieu est un pur esprit, dégagé de toute cette sympathie ou de tous ces liens naturels. Aucun mouvement corporel n'accompagne les sensations de douleur ou de plaisir dans Son intelligence. Connaître tout ce qui est connaissable, c'est certainement une perfection ; mais endurer, ou souffrir, ou sentir quelque chose par les sens, est une imperfection. Je dis donc que la première chose convient à Dieu, mais non la dernière. Dieu connaît ou a des idées ; mais ses idées ne lui sont pas apportées par les sens, comme les nôtres. C'est parce que vous ne faites pas de distinction là où il y a une différence si manifeste, que vous vous figurez voir une absurdité là où il n'y en a aucune.

HYLAS. — Mais, dans tout ceci, vous ne pensez pas que l'on a démontré que la quantité de Matière était proportionnelle aux poids des corps. Et que peut-on opposer à cette démonstration ? — 16 —

PHILONOUS. — Voyons comment vous démontrez ce point.

HYLAS. — Je pose en principe que les *moments*, c'est-à-dire les quantités de mouvement des corps, sont en raison directe et composée des vitesses et des quantités de Matière que ces corps contiennent. Par suite, là où les vitesses sont égales, il s'ensuit que les moments sont directement proportionnels à la quantité de Matière qui est en chaque corps. Mais on trouve par l'expérience que tous les corps (en négligeant les petites inégalités qui proviennent de la résistance de l'air), tombent avec une

égale vitesse ; le mouvement des corps qui tombent, et par conséquent leur poids, qui est la cause ou le principe de ce mouvement, est donc proportionnel à la quantité de Matière ; ce qu'il fallait démontrer.

PHILONOUS. — Vous posez comme un principe évident en soi que la quantité du mouvement dans un corps est proportionnelle à la vitesse et à la *Matière* prises ensemble ; et puis vous vous servez de cela pour prouver une proposition d'où vous inférez l'existence de la *Matière*. Cette argumentation, je vous le demande, n'est-elle pas un cercle ?

HYLAS. — Dans la prémisse, je veux dire seulement que le mouvement est proportionnel à la vitesse jointe à l'étendue et à la solidité.

PHILONOUS. — Mais, en admettant cela comme vrai, il ne s'ensuivra plus alors que le poids soit proportionnel à la *Matière*, au sens philosophique que vous donnez à ce mot ; à moins que vous ne preniez pour accordé que ce *substratum* inconnu, ou quelque autre nom que vous lui donniez, est proportionnel à ces qualités sensibles ; et supposer cela c'est simplement faire une pétition de principe. Qu'il y ait de la grandeur et de la solidité, c'est-à-dire de la résistance perçue par les sens, je vous l'accorde tout de suite ; et de même, que le poids puisse être proportionnel à ces qualités, je ne le contesterai pas. Mais que, soit ces qualités mêmes en tant que perçues par nous, soit les puissances qui les produisent, existent dans un *substratum matériel*, — voilà ce que je nie, et ce que vous affirmez bien, mais, malgré votre démonstration, ce que vous n'avez pourtant pas prouvé.

HYLAS. — Je n'insisterai pas plus longtemps sur ce point ;

mais, quoi qu'il en soit, pensez-vous me persuader que les philosophes de la nature n'ont fait que rêver tout le temps ? Je vous prie, que deviennent toutes leurs hypothèses par lesquelles ils expliquent les phénomènes et qui supposent l'existence de la Matière ?

PHILONOUS. — Qu'entendez-vous, Hylas, par les *phénomènes* ?

HYLAS. — J'entends les apparences que je perçois par les sens.

PHILONOUS. — Et les apparences perçues par les sens ne sont-ce pas des idées ?

HYLAS. — Je vous ai dit cent fois que oui.

PHILONOUS. — Alors, expliquer les phénomènes, c'est montrer comment nous venons à être affectés par les idées, de quelle manière et dans quel ordre elles s'impriment sur nos sens. N'est-ce pas ?

HYLAS. — En effet.

PHILONOUS. — Maintenant, si vous pouvez prouver qu'un philosophe quelconque ait jamais expliqué la production d'une seule idée dans notre intelligence par le secours de la *Matière*, je serai désormais de votre avis, et je considérerai tout ce qui a été dit contre cette théorie comme non avvenu ; mais si vous ne le pouvez, il est inutile de m'objecter l'explication des phénomènes. Qu'un Être doué de connaissance et de volonté puisse produire ou susciter des idées, on le comprend aisément. Mais qu'un Être qui est totalement dépourvu de ces facultés puisse produire des idées, ou d'une façon quelconque affecter une intelligence, cela je ne pourrai jamais le comprendre. Je dis donc que, quand bien même nous aurions une conception positive de la Matière, ou quand nous connaîtrions

ses qualités et pourrions comprendre son existence, alors même, bien loin d'expliquer les choses, elle serait encore la chose la plus inexplicable de l'univers. Et cependant tout cela n'implique pas que les philosophes ne soient arrivés à rien ; car, en observant la connexion des idées et en raisonnant là-dessus, ils découvrent les lois et les méthodes de la nature, ce qui est une partie du savoir tout à la fois utile et intéressante.

HYLAS. — Après tout, peut-on supposer que Dieu veuille tromper tout le genre humain ? Vous imaginez-vous qu'il eût voulu induire l'univers tout entier à croire à l'existence de la Matière, s'il n'existait rien de semblable ?

PHILONOUS. — Que toute opinion contagieuse, née du préjugé, ou de la passion, ou de l'ignorance, puisse être imputée à Dieu comme s'il en était l'auteur, je crois que vous ne l'affirmerez pas. Pour que nous lui attribuions une opinion quelconque, il faut, ou bien qu'il nous l'ait lui-même découverte par révélation surnaturelle, ou bien qu'elle soit si évidente pour nos facultés naturelles, qui ont été formées et nous sont données par Dieu, qu'il nous soit impossible de lui refuser notre assentiment. Mais où est la révélation ? ou bien où est l'évidence qui nous pousse à croire à la matière ? Bien plus, est-il vraiment manifeste que l'existence de la Matière, prise comme quelque chose de distinct de ce que nous percevons par nos sens, soit un objet de croyance pour tout le genre humain ? Ne semble-t-il pas plutôt, à vrai dire, qu'elle ne l'est pour personne, sauf pour quelques philosophes, qui ne savent pas à quoi ils s'engagent ? Votre question suppose que tous ces points soient éclaircis ; et, quand vous les aurez éclaircis, je me croirai obligé de vous donner une

autre réponse. Jusque-là, qu'il me suffise de vous dire que je ne suppose pas du tout que Dieu ait trompé le genre humain.

HYLAS. — Mais la nouveauté, Philonous, la nouveauté ! Voilà le danger. Les opinions nouvelles devraient toujours être tenues en suspicion ; elles troublent les esprits des hommes et personne ne sait jusqu'où elles peuvent mener.

PHILONOUS. — Quoi ! Rejeter une notion qui n'a aucun fondement ni dans les sens, ni dans la raison, ni dans l'autorité divine, ce serait ébranler la croyance en des opinions qui sont fondées sur toutes ces preuves, ou au moins sur l'une d'entre elles ? Je ne puis pas me le figurer. Que les innovations soient dangereuses en fait de gouvernement ou de religion et doivent y être tenues en suspicion, je le reconnais volontiers. Mais y a-t-il les mêmes raisons pour les condamner en philosophie ? Faire connaître ce qui était inconnu auparavant, c'est là une innovation dans l'ordre de la connaissance ; et si toutes les innovations de ce genre avaient été interdites, les hommes n'auraient pas fait de progrès bien notables dans les arts et les sciences. Mais ce n'est nullement mon affaire de plaider pour les nouveautés et les paradoxes. Que les qualités que nous percevons ne soient pas sur les objets, que nous ne devions pas croire à nos sens, que nous ne sachions rien de la nature réelle des choses, ni ne puissions jamais être assurés même de leur existence ; que les couleurs et les sons réels ne soient rien autre chose que des figures et des mouvements inconnus ; que les mouvements ne soient en eux-mêmes ni lents ni rapides ; qu'il y ait dans les corps des étendues absolues, sans aucune grandeur ou forme particulière ; qu'une chose stupide, sans pensée et sans ac-

tivité, agisse sur un esprit; que la plus petite parcelle d'un corps contienne un nombre infini de parties étendues; voilà les nouveautés, voilà les opinions étranges qui choquent le jugement naturel et encore sain de tout le genre humain; ce sont elles qui, quand on les a une fois admises, embarrassent l'esprit dans des doutes et des difficultés sans fin. Et c'est contre elles ou contre de semblables innovations que je m'efforce de protéger le sens commun. Il est vrai qu'en le faisant je puis peut-être me trouver obligé de recourir à des « ambages » et à des manières de parler inusitées. Mais que mes opinions soient une fois pleinement comprises, et l'on verra que ce qu'on y trouve de plus singulier se réduit, en fait, à ceci : — qu'il y a impossibilité absolue et contradiction manifeste à supposer qu'un être non pensant puisse exister sans être perçu par une intelligence. Et si cette proposition est étrange, c'est une honte qu'elle le soit au moment où nous sommes, et dans un pays chrétien.

HYLAS. — Pour les difficultés que d'autres opinions peuvent présenter, ce n'est pas la question. Votre affaire est de défendre votre propre opinion. Or n'est-il pas de la dernière évidence que vous êtes en train de transformer toutes choses en idées? Oui, vous, vous qui n'avez pas honte de m'accuser de *scepticisme* ! Cela est si évident qu'on ne peut le nier.

PHILONOUS. — Vous vous méprenez. Je ne suis pas en train de transformer les choses en idées, mais plutôt les idées en choses; puisque ces objets immédiats de la perception, qui ne sont, d'après vous, que les apparences des choses, je les considère, moi, comme étant les choses réelles elles-mêmes.

HYLAS. — Les choses ! Vous pouvez affirmer ce que vous voulez ; mais il est certain que vous ne nous laissez plus que les formes vides des choses, leur extérieur seul qui vient frapper les sens.

PHILONOUS. — C'est ce que vous appelez les formes vides et l'extérieur des choses qui me semble être, à moi, les vraies choses, les choses elles-mêmes. Car elles ne sont vides et incomplètes, que si l'on suppose comme vous le faites que la Matière est une partie essentielle de toutes les choses corporelles. Nous sommes donc d'accord tous les deux sur ce point que nous ne percevons que des formes sensibles ; mais nous différons en ceci, que vous ne les regardez que comme des apparences vides, et moi comme des êtres réels. Bref, vous ne croyez pas à vos sens, et moi j'y crois.

HYLAS. — Vous dites que vous croyez à vos sens ; et vous semblez vous applaudir d'être d'accord sur ce point avec tout le monde. Donc, selon vous, la vraie nature d'une chose nous est découverte par les sens. S'il en est ainsi, d'où vient cette grande diversité des choses ? Et pourquoi n'est-ce pas la même figure (et de même pour les autres qualités sensibles) qu'on perçoit de toutes les manières ? Et pourquoi emploirions-nous un microscope pour mieux découvrir la vraie nature d'un corps, si elle pouvait être découverte à l'œil nu ?

PHILONOUS. — A strictement parler, Hylas, nous ne voyons pas le même objet que nous touchons ; et ce n'est pas le même objet qui est perçu par le microscope et qui était perçu à l'œil nu. Mais si l'on regardait toute variation comme suffisante pour constituer une nouvelle espèce ou un nouvel individu, le nombre infini des mots ou leur

confusion rendrait tout langage impossible. Aussi, pour éviter cet inconvénient et tous les autres que la plus simple réflexion nous révèle, les hommes combinent ensemble plusieurs idées, saisies par des sens différents, ou par le même sens à différents moments ou en différentes circonstances, mais entre lesquelles pourtant on a observé une certaine connexion naturelle, au point de vue soit de la coexistence, soit de la succession, et ils leur attribuent un seul nom, et les considèrent comme une seule chose. D'où il suit que, quand j'examine par mes autres sens une chose que j'ai déjà vue, ce n'est pas pour connaître mieux l'objet même que j'avais perçu par la vue, l'objet d'un certain sens n'étant pas perçu par les autres sens. Et quand je regarde à travers un microscope, ce n'est pas que je puisse percevoir plus clairement ce que je percevais déjà par mes simples yeux, car l'objet perçu à travers le verre est tout à fait différent du premier. Mais, dans les deux cas, mon but est seulement de savoir quelles idées sont associées ensemble ; et plus un homme connaît la connexion des idées, plus on dit qu'il connaît la nature des choses. Quelle difficulté voyez-vous donc à ce que nos idées soient variables, à ce que nos sens ne soient pas dans toutes les circonstances affectés des mêmes apparences ? Il ne suit nullement de là qu'il ne faille pas se fier à eux, ni qu'ils soient en contradiction soit avec eux-mêmes, soit avec quelque autre chose ; à moins que l'on n'admette votre notion préconçue de je ne sais quelle nature simple, permanente, imperceptible et réelle, qui serait désignée par chaque nom ; et ce préjugé semble avoir pris naissance dans une mauvaise interprétation du langage ordinaire des hommes, qui parlent de plusieurs idées distinctes comme

réunies en un tout par l'intelligence. Et, à vrai dire, c'est une raison de soupçonner que plusieurs conceptions erronées des philosophes peuvent être imputées à la même origine; car ils se sont mis à bâtir leurs systèmes moins sur les idées que sur les mots; or ceux-ci sont formés par la foule, simplement selon les convenances des actions communes de la vie, qui exigent de la célérité, et sans songer le moins du monde à la spéculation.

HYLAS. — Je crois entendre ce que vous voulez dire.

PHILONOUS. — Selon votre opinion, les idées que nous percevons par nos sens ne sont pas les choses réelles, mais n'en sont que les images ou les copies. Notre savoir, alors, n'est réel que dans la proportion où nos idées sont les représentations fidèles de ces originaux. Mais, comme ces originaux supposés sont inconnus en eux-mêmes, il est impossible de savoir dans quelle mesure nos idées leur ressemblent, ou même si elles n'en diffèrent pas du tout au tout. Nous ne pouvons donc avoir aucune certitude de la réalité de notre connaissance. Bien plus, comme nos idées changent continuellement, sans qu'il y ait aucune variation dans ces choses réelles que l'on suppose, il s'ensuit nécessairement que nos idées ne peuvent toutes en être des copies fidèles; ou même que, si les unes sont véridiques et les autres non, il nous est impossible de distinguer les premières des secondes. Et nous nous trouvons ainsi plongés plus profondément encore dans l'incertitude. De plus, quand nous y réfléchissons, nous ne pouvons concevoir comment une idée, ou quoi que ce soit d'analogue à une idée, pourrait avoir une existence absolue hors d'une intelligence; ni, par conséquent comment il pourrait y avoir, d'après vous, des choses réelles dans la nature. Le

1 résultat de tout cela, c'est donc que nous sommes précipités dans le plus complet et le plus désespéré scepticisme. Maintenant, permettez-moi de vous demander, d'abord, si ce n'est pas le fait de rapporter vos idées à certaines substances existant absolument et non perçues comme à leurs originaux, qui est la source de tout ce scepticisme? 2 En second lieu, êtes-vous informés, soit par les sens, soit par la raison, de l'existence de ces originaux inconnus? et, si vous ne l'êtes pas, n'est-il pas absurde de les supposer? 3 En troisième lieu, trouvez-vous après examen, qu'on conçoive ou qu'on veuille dire quelque chose de bien distinct en parlant de l'*existence absolue ou externe de substances dénuées de perception*? Enfin, le parti le plus sage n'est-il pas, eu égard à ce qui précède, de suivre la nature, de se fier aux sens, et, en laissant de côté toute anxieuse spéculation sur ces natures ou ces substances inconnues, d'admettre avec le vulgaire pour choses réelles ce qui est perçu par les sens?

4 HYLAS. — Pour le moment, je ne me sens aucun goût pour vous répondre. Je voudrais plutôt voir comment vous pouvez vous tirer de l'objection suivante. Je vous le demande, les objets qu'un homme perçoit par les sens ne sont-ils pas également perceptibles pour tous les autres individus présents? S'il y avait encore une centaine d'hommes ici, ils verraient tous le jardin, les arbres et les fleurs, comme je les vois. Mais ils ne seraient pas de la même manière affectés des idées que je construis dans mon imagination. Cela ne fait-il pas une différence entre la première sorte d'objets et les seconds?

PHILONOUS. — J'accorde que cela en fait une. Aussi n'ai-je jamais nié qu'il n'y eût une différence entre les objets

des sens et ceux de l'imagination. Mais que voudriez-vous conclure de là ? Vous ne pouvez pas dire que les objets sensibles existent sans être perçus, parce qu'ils sont perçus par plusieurs.

HYLAS. — J'avoue que je ne puis rien tirer de cette objection ; mais elle m'a amené à en faire une autre. N'est-ce pas votre opinion que, par nos sens, nous ne percevons que les idées existant dans nos intelligences ?

PHILONOUS. — En effet.

HYLAS. — Mais la même idée, qui est dans mon intelligence, ne peut être dans la vôtre, ni dans aucune autre intelligence. Ne s'ensuit-il pas, alors, d'après vos principes, que deux individus ne peuvent voir la même chose ? Et cela n'est-il pas hautement absurde ?

PHILONOUS. — Si le mot *même* est pris dans son acception vulgaire, il est certain (et sans contredire en rien les principes que je soutiens) que différentes personnes peuvent percevoir la même chose ; autrement dit, que la même chose ou la même idée existe dans différentes intelligences. Les mots sont imposés arbitrairement ; et, puisqu'on emploie d'ordinaire le mot *même* là où l'on ne perçoit ni distinction ni diversité, et que je ne prétends introduire aucun changement dans les perceptions des hommes, il s'ensuit que, comme l'on a toujours dit jusqu'ici : « *plusieurs individus ont vu la même chose* », on peut continuer encore, le cas échéant, à employer cette phrase, sans manquer ni à la propriété du langage, ni à la vérité des choses. Mais, si le mot *même* est pris dans l'acception des philosophes, qui prétendent à une notion abstraite de l'identité, alors, selon la définition différente qu'ils donneront de cette notion (car les philo-

sophes ne s'accordent même pas entre eux sur ce que c'est que l'identité), il peut ou il ne peut pas être possible à diverses personnes de percevoir la même chose. Au reste, de savoir si les philosophes jugeront bon d'appeler une chose la *même*, ou non, c'est là, je pense, chose de peu d'importance. Supposons, pour nous, plusieurs hommes réunis, tous doués des mêmes facultés, et par conséquent affectés de la même manière par leurs sens, et qui ne connaîtraient pas encore l'emploi du langage : ils s'accorderaient, sans contestation possible, dans leurs perceptions. Pourtant il se peut, quand ils auront connu l'usage de la parole, que quelques-uns, faisant attention à la ressemblance de ce qui a été perçu, l'appellent la *même* chose ; tandis que d'autres, faisant plus particulièrement attention à la diversité des personnes qui ont perçu, emploieront de préférence l'expression de choses *différentes*. Mais qui ne voit que toute la discussion roule sur un mot ? C'est à savoir, si ce qui a été perçu par différentes personnes peut être néanmoins désigné par ce terme de *même* ? Ou encore, supposez une maison, dont les murs et la façade extérieure sont restés intacts, tandis que les chambres ont été démolies et que de nouvelles ont été bâties à la place ; et supposez que, vous, vous disiez que c'est la *même* maison, et moi, que ce n'est pas la *même* : — ne serons-nous pas, malgré tout, parfaitement d'accord dans ce que nous pensons de la maison considérée en elle-même ? Et toute la différence ne consistera-t-elle pas en un son ? Que si vous me disiez que notre pensée même est différente, — **parce** que vous ajoutez, vous, à votre idée de la maison, l'idée simple et abstraite de l'identité, ce que je ne fais pas, moi ; je vous répondrais que je ne sais pas ce que vous voulez

dire par cette *idée abstraite de l'identité* ; que je voudrais bien que vous examiniez en vous-même vos propres pensées, pour vous assurer si vous vous comprenez vous-même. — Pourquoi ce long silence, Hylas ? N'êtes-vous pas encore convaincu que l'on peut se disputer sur l'identité et la diversité, sans qu'il y ait de différence réelle dans les idées et les opinions, abstraction faite des mots ? Réfléchissez encore à ceci : que l'on admette, ou non, l'existence de la Matière, cela revient exactement au même pour ce qui est en question maintenant. Car les matérialistes eux-mêmes reconnaissent que ce que nous percevons immédiatement par nos sens, ce sont nos propres idées. Votre objection, dès lors, — que deux hommes ne peuvent voir la même chose, — porte donc également contre les matérialistes et contre moi.

HYLAS. — [Oui, Philonous]', mais ils supposent un archétype extérieur, auquel ils rapportent leurs diverses idées, et qui leur permet de dire vraiment qu'ils perçoivent la même chose.

PHILONOUS. — Mais (pour ne pas rappeler que vous avez abandonné ces archétypes) vous pouvez encore, d'après mes principes, supposer un archétype extérieur — j'entends *extérieur* à votre propre intelligence ; quoique, à vrai dire, il faille admettre qu'il existe dans cette intelligence qui embrasse toutes choses ; mais alors cela suffit pour ce qu'exige l'*identité*, aussi bien que s'il existait hors de toute intelligence. Et je m'assure que vous-même ne nierez pas que ma théorie ne soit plus intelligible ?

HYLAS. — Je l'avoue, vous m'avez clairement fait voir

(1) Supprimé dans la dernière édition.

qu'il n'y a pas au fond de difficulté sur ce point ; ou du moins que, s'il y en a une, elle porte également contre les deux opinions.

PHILONOUS. — Mais, ce qui porte également contre deux opinions contradictoires ne peut servir de preuve ni contre l'un ni contre l'autre.

HYLAS. — Je le reconnais. Mais, après tout, Philonous, à considérer la substance de vos arguments contre le Scepticisme, ils se réduisent à ceci seulement : — Nous sommes sûrs que réellement nous voyons, nous entendons, nous touchons, en un mot, que nous sommes affectés des impressions sensibles.

PHILONOUS. — Et qu'avons-nous besoin d'autre chose ? Je vois cette *cerise*, je la sens, je la goûte ; or, je suis sûr que rien ne peut être ni vu, ni goûté, ni touché ; donc, elle est *réelle*. Supprimez les sensations de douceur, d'humidité, de rougeur, d'acidité, et vous supprimez la *cerise*. Puisqu'elle n'est pas une existence distincte des sensations, je dis qu'une cerise n'est rien de plus qu'un agrégat d'impressions sensibles, ou d'idées perçues par des sens différents : idées qui sont unifiées en une seule chose (ou encore qui reçoivent un seul nom) par l'intelligence ; — et cela, parce qu'on a observé qu'elles s'accompagnent l'une l'autre. Ainsi, quand le palais est affecté d'une certaine saveur particulière, la vue est affectée de la couleur rouge, le toucher de l'impression de rotondité, de douceur, etc. Alors, quand j'ai certaines impressions déterminées de la vue, du tact, du goût, je suis sûr que la *cerise* existe, ou qu'elle est réelle ; sa réalité d'après moi, n'étant rien, si on l'abstrait de ces sensations. Mais si, par le mot *cerise*, vous entendez une nature inconnue,

distincte de toutes ces qualités sensibles, et par son *existence*, quelque chose de distinct de la perception qu'on en a, alors, c'est vrai, je l'avoue, ni vous, ni moi, ni personne au monde, ne peut être assuré qu'elle existe.

HYLAS. — Mais que diriez-vous, Philonous, si je mettais en avant contre l'existence des choses sensibles dans une intelligence justement les mêmes raisons que vous avez avancées contre leur existence dans un *substratum* matériel ?

PHILONOUS. — Quand je connaîtrai vos raisons, vous entendrez ce que j'ai à y répondre.

HYLAS. — L'intelligence est-elle étendue ou inétendue ?

PHILONOUS. — Inétendue, sans aucun doute.

HYLAS. — Vous prétendez que les choses que vous percevez sont dans votre intelligence ?

PHILONOUS. — Oui.

HYLAS. — D'autre part, ne vous ai-je pas entendu parler d'impressions sensibles ?

PHILONOUS. — C'est possible.

HYLAS. — Expliquez-moi alors, ô Philonous ! comment il se peut faire qu'il y ait assez de place dans votre intelligence pour que tous ces arbres et toutes ces maisons y existent. Les choses étendues peuvent-elles être contenues dans ce qui est inétendu ? ou nous est-il donné d'imaginer des impressions faites sur une chose dénuée de toute solidité ? Vous ne pouvez dire que les objets sont dans votre intelligence comme des livres dans votre cabinet, ni que les choses s'y impriment comme la forme d'un cachet sur la cire. Dans quel sens, alors, devons-nous comprendre ces expressions ? Expliquez-moi cela si vous pouvez, et alors je serai en état de répondre à toutes les questions que

vous m'avez autrefois posées à propos de mon *substratum*.

PHILONOUS. — Prenez garde, Hylas, quand je dis des objets qu'ils existent dans l'intelligence ou qu'ils sont imprimés dans les sens, d'entendre mes paroles au sens grossier et littéral, — comme lorsqu'on dit qu'un corps se trouve à telle place, ou qu'un cachet laisse une empreinte sur la cire. Ce que je veux dire, c'est seulement que l'intelligence comprend ou perçoit les objets, et qu'elle est affectée de l'extérieur, c'est-à-dire par quelque existence distincte d'elle-même. Voilà ma manière de résoudre votre difficulté ; et je voudrais bien savoir comment elle peut servir à rendre intelligible votre doctrine d'un *substratum* matériel.

HYLAS. — Oui, si c'est là tout, je confesse que je ne vois pas en quoi elle peut me servir. Mais ne vous êtes-vous pas rendu coupable de quelque abus de langage en parlant ainsi ?

PHILONOUS. — En aucune façon. Il n'y a rien là de plus que ce qu'autorise l'usage courant, qui, vous le savez, est la règle en fait de langage : car, il n'y a rien de plus ordinaire pour les philosophes que de parler des objets immédiats de l'entendement comme de choses existant dans l'intelligence. Et d'ailleurs, il n'y a rien en cela que de très conforme à l'analogie générale de la langue, car la plupart des opérations mentales sont désignées par des mots empruntés aux choses sensibles : on le voit bien par les mots *comprendre*, *réfléchir*, *discourir*, etc., qui, quand on les applique à l'intelligence, ne doivent plus être pris dans leur sens originel et grossier.

HYLAS. — Vous m'avez, je l'avoue, satisfait sur ce point.

Mais il reste encore une grande difficulté, et je ne sais pas comment vous pourrez la surmonter. Et, à vrai dire, elle est d'une importance telle, que, quand même vous auriez résolu toutes les autres, si vous n'êtes pas capable d'y répondre, il ne faut pas vous attendre à jamais faire de moi un prosélyte pour vos théories.

PHILONOUS. — Faites-moi connaître cette effrayante difficulté.

HYLAS. — Le récit de la création dans les Ecritures me paraît tout à fait inconciliable avec vos principes. Moïse nous parle d'une création : une création de quoi ? d'idées ? Non certainement, mais de choses, de choses réelles, de substances solides et corporelles. Mettez vos principes d'accord avec ce récit, et peut-être alors serai-je d'accord avec vous. L 24 -

PHILONOUS. — Moïse mentionne le soleil, la lune et les étoiles, la terre et la mer, les plantes et les animaux. Que tout cela existe réellement, et ait été au commencement créé par Dieu, je ne le mets pas en question. Si par *idées* vous entendez des fictions et des fantaisies de l'intelligence, alors non, ce ne sont pas des idées. Mais si, par *idées*, vous entendez les objets immédiats de l'entendement, ou les choses sensibles, qui ne peuvent exister sans être perçues ou hors d'une intelligence, alors toutes ces choses sont des idées. Maintenant, s'il les faut ou non appeler des idées, il importe peu. La différence n'est que dans un mot. Et que ce mot soit conservé ou rejeté, le sens, la vérité, la réalité des choses n'en est pas changée. Dans le langage ordinaire, les objets de nos sens ne sont pas nommés *idées*, mais *choses*. Appelez-les donc ainsi, — pourvu que vous ne leur attribuiez pas une existence absolue et exté-

rieure, — et je n'irai jamais vous chercher chicane pour un mot. La création donc, je vous l'accorde, a été une création de choses, de choses *réelles*. Et il n'y a là aucune espèce de contradiction avec mes principes, comme il est manifeste d'après ce que je viens de dire, et comme il aurait été manifeste pour vous-même sans cela, si vous n'aviez pas oublié ce qui a été dit tant de fois déjà. Mais, pour ce qui est de substances solides et corporelles, je désire que vous me montriez où Moïse en fait quelque mention ; et même s'il l'on en trouvait mention dans ses paroles ou dans celles de quelque autre prophète, il vous resterait à montrer qu'il ne faut pas prendre leurs paroles dans l'acception vulgaire de choses qui tombent sous nos sens, mais au sens philosophique de Matière, c'est-à-dire *d'une quiddité inconnue, douée d'une existence absolue*. Quand vous aurez prouvé tous ces points, alors (et pas avant) vous pourrez introduire l'autorité de Moïse dans notre discussion.

HYLAS. — A quoi bon discuter sur un point si clair ? Je me contente de m'en rapporter à votre propre conscience. Ne vous suffit-il pas qu'il y ait une contradiction notable entre le récit mosaïque de la création et vos théories ?

PHILONOUS. — Si tous les sens possibles que l'on peut donner au premier chapitre de la Genèse peuvent être regardés comme aussi compatibles avec mes principes qu'avec n'importe quels autres, c'est que cette contradiction notable n'existe pas. Or, chacun de ces sens s'entend tout aussi bien si l'on croit ce que je crois ; car, sauf les esprits, tout ce que vous concevez, ce sont des idées ; or, l'existence des idées, je ne la nie pas. Vous ne devez

pas non plus prétendre, vous, que les idées existent en dehors de l'intelligence.

HYLAS. — Je vous prie, faites-moi voir ce que vous entendez par là.

PHILONOUS. — Eh bien, j'imagine que j'aie été présent à la création : j'aurais vu les choses amenées à l'être, — c'est-à-dire devenant perceptibles, — dans l'ordre décrit par l'historien sacré. J'ai toujours cru au récit mosaïque de la création, et je trouve maintenant que ma manière d'y croire n'est nullement changée. Quand on dit que les choses commencent ou finissent leur existence, nous ne devons pas entendre qu'elles commencent ou finissent par rapport à Dieu, mais à Ses créatures. Tous les objets sont connus éternellement par Dieu, ou, ce qui revient au même, ont une existence éternelle dans Son intelligence ; mais quand des choses, auparavant imperceptibles pour les créatures, deviennent, par un décret de Dieu, perceptibles pour elles, alors on dit qu'elles commencent une existence relative, par rapport aux intelligences créées. En lisant donc le récit mosaïque de la création, je comprends que les multiples parties de l'univers devinrent graduellement perceptibles pour les esprits finis doués de facultés convenables ; de telle sorte que tous les esprits finis qui existaient alors les perçurent véritablement. C'est là le sens littéral qui m'est tout d'abord suggéré par les paroles des Saintes Ecritures ; et il ne renferme aucune mention, ou même aucune idée, soit d'un *substratum*, d'un instrument ou d'une occasion, soit d'une existence absolue. Et, après examen, je ne doute pas qu'on ne s'aperçoive que les plus parfaits honnêtes gens qui croient à la création, n'ont jamais compris par les

choses créées plus que je n'entends moi-même. Pour le sens métaphysique que vous pouvez trouver à ce récit, vous seul pouvez l'exposer.

HYLAS. — Mais, Philonous, vous ne semblez pas prendre garde que vous n'attribuez aux choses créées, dans leur commencement, qu'une existence relative, et conséquemment hypothétique ; car, supposer qu'il y ait eu des hommes pour les percevoir, c'est dire que sans cela ces choses n'auraient nullement eu l'actualité d'une existence absolue, où pût aboutir la création. Dès lors, et d'après vos principes, n'est-il pas complètement impossible que la création de créatures inanimées ait pu précéder celle de l'homme ? Et cela n'est-il pas directement opposé au récit mosaïque ?

PHILONOUS. — Je vous répondrai, d'abord, que les êtres créés pouvaient commencer à exister dans l'esprit d'intelligences créées autres que l'homme. Il vous sera dès lors impossible de prouver qu'il y a contradiction entre Moïse et mes théories, si vous ne montrez pas au préalable qu'aucun autre ordre d'esprits finis et créés n'était arrivé à l'être avant l'homme. Je dirai ensuite que, si nous concevons la création comme nous concevions qu'en ce moment, dans un désert où personne ne serait présent, des plantes et des végétaux de toutes sortes soient produits par une puissance invisible, — cette manière de la concevoir ou de l'expliquer n'est pas en désaccord avec mes principes ; car ils ne vous contraignent à rien abandonner ni des choses sensibles, ni des imaginables ; et cette interprétation s'accorde fort exactement avec les idées communes, naturelles et non encore altérées du genre humain ; elle rend manifeste la dépendance où sont toutes choses par rapport à Dieu ; et par conséquent elle produit tous les bons effets,

elle exerce toute la salutaire influence que cet article important de notre foi peut exercer, pour rendre les hommes humbles, reconnaissants et soumis à leur [souverain] Créateur. Je dis encore que, dans cette conception ingénue des choses, et si nous nous débarrassons des mots, on ne peut trouver aucune notion de ce que vous appelez l'*actualité d'une existence absolue*. Vous pouvez, il est vrai, à l'aide de ces termes, soulever comme un nuage de poussière, et prolonger ainsi sans but notre discussion. Mais je vous supplie de regarder avec calme dans votre propre pensée, et puis de me dire si ce n'est pas un jargon tout à fait vain et inintelligible.

HYLAS. — J'avoue que je n'y attache pas une idée bien claire. Mais que direz-vous à ceci : Vous faites, n'est-ce pas, consister l'existence des choses sensibles dans le fait qu'elles soient dans une intelligence ? Or, toutes choses ne sont-elles pas éternellement dans l'intelligence de Dieu ? — 46 —
Ne doivent-elles pas dès lors, selon vous, exister de toute éternité ? Et comment ce qui est éternel aurait-il pu être créé à un moment du temps ? Peut-il y avoir une argumentation plus évidente et plus serrée que celle-ci ?

PHILONOUS. — N'êtes-vous pas, vous aussi, d'avis que Dieu connaissait toutes choses de toute éternité ?

HYLAS. — Certes.

PHILONOUS. — Par conséquent, elles ont toujours eu une existence dans l'intellect divin.

HYLAS. — Je le reconnais.

PHILONOUS. — D'après votre propre aveu, il n'y a rien de nouveau, rien ne commence à être par rapport à l'intelligence de Dieu. Ainsi, nous sommes tous les deux d'accord sur ce point.

HYLAS. — Que ferons-nous alors de la création ?

PHILONOUS. — Comment ne pas comprendre qu'elle ne s'est produite absolument que par rapport aux esprits finis ; et qu'ainsi, à notre point de vue, l'on peut dire proprement que les choses ont commencé leur existence, c'est-à-dire ont été créées, quand Dieu décréta qu'elles deviendraient perceptibles aux créatures intelligentes, dans l'ordre et de la manière qu'Il établit lui-même alors, et que nous appelons maintenant les lois de la nature ? Vous pouvez appeler cela, si vous le voulez, une *existence relative*, ou *hypothétique*. Mais, aussi longtemps qu'elle nous offrira le sens le plus naturel, le plus simple et le plus littéral du récit mosaïque de la création ; aussi longtemps qu'elle répondra à toutes les fins religieuses de ce grand article de foi ; aussi longtemps, en un mot, que vous ne pourrez la remplacer par aucun autre sens ou aucune autre interprétation, pourquoi la rejeterions-nous ? Est-ce pour complaire à cette ridicule manie de scepticisme qui transforme tout en non-sens et en choses inintelligibles ? Assurément, vous ne pouvez dire que ce soit pour la plus grande gloire de Dieu. Car, en admettant qu'il fût possible et concevable que l'univers corporel pût avoir une existence absolue extrinsèque à l'intelligence de Dieu aussi bien qu'à celle de tous les esprits créés, en quoi cela pourrait-il bien montrer l'immensité et l'omniscience de la Divinité, ou encore, la nécessaire et immédiate dépendance où sont toutes choses à Son égard ? Bien plus, cela ne semblerait-il pas plutôt comme une dérogation à ces attributs ?

HYLAS. — Fort bien ; mais pour ce décret de Dieu dont vous parlez, Philonous, et qui aurait rendu les choses per-

ceptibles, n'est-il pas clair que Dieu, ou bien a exécuté ce décret de toute éternité, ou bien qu'à un certain moment, Il a commencé à vouloir ce qu'il ne voulait pas actuellement jusque-là, mais qu'il se proposait seulement de vouloir ? Si vous admettez la première hypothèse, alors il n'y aurait pas eu de création, ou de commencement dans l'existence des choses finies. Si c'est la seconde, alors nous devons reconnaître que quelque chose de nouveau est survenu dans la Divinité, ce qui implique une sorte de changement ; et tout changement est marque d'imperfection.

PHILONOUS. — Je vous prie de considérer ce que vous êtes en train de faire. N'est-il pas évident que cette objection vaut contre toute création, quelque sens qu'on donne au mot ; bien plus, contre tout autre acte de la Divinité, que les lumières naturelles peuvent nous faire découvrir ? Nous ne pouvons concevoir aucun de ces actes que comme accompli dans le temps, et ayant un commencement. Dieu est un Etre aux perfections transcendantes et infinies ; Sa nature dès lors est incompréhensible aux esprits finis. Il ne faut donc pas s'attendre à ce qu'aucun homme, qu'il soit *Matérialiste* ou *Immatérialiste*, puisse avoir des notions justes et précises de la Divinité, de Ses attributs, et de Ses modes d'action. Pour que vous puissiez inférer de là quelque chose contre moi, il faudrait donc que votre objection fût tirée, non pas de l'insuffisance des conceptions que nous pouvons nous faire de la nature divine, — ce qui est inévitable dans tout système, — mais bien de la négation de la Matière, dont il n'est pas un instant question, ni directement ni indirectement, dans ce que vous venez de m'objecter.

HYLAS. — Je suis bien obligé de reconnaître que les seules

difficultés que vous ayez à éclaircir sont celles qui proviennent de la non-existence de la Matière, et qui sont particulières à cette théorie. Jusque-là vous avez raison ; mais je ne puis pas du tout me résoudre à croire qu'il n'y ait pas une contradiction notable entre la création et votre opinion, quoique à vrai dire je ne voie pas distinctement où elle réside.

PHILONOUS. — Mais que vous faut-il donc ? Est-ce que je n'admets pas un double état de choses, — l'un ectypal ou naturel, l'autre archétypal et éternel ? Le premier a été créé dans le temps, l'autre a existé de tout temps dans l'intelligence de Dieu. Tout cela ne s'accorde-t-il pas avec les idées courantes des théologiens ? Est-il besoin d'autre chose encore pour concevoir la création ? Mais vous soupçonnez une contradiction notable sans savoir en quoi elle consiste ! Pour dissiper toute possibilité de scrupules à cet égard, considérez seulement ce point : Ou bien vous n'êtes pas capable de concevoir la création, quelque hypothèse que vous adoptiez ; et alors il n'y a pas de raison pour que vous rejetiez aucune opinion particulière sur ce motif ; ou bien, vous êtes capable de la concevoir ; et alors, pourquoi pas aussi bien selon mes principes, puisqu'ils ne vous forcent à rien abandonner de ce qui est concevable ? Car ils vous ont laissé tout le temps le libre et complet usage des sens, de l'imagination et de la raison. Donc, tout ce que vous pouviez saisir auparavant, soit immédiatement, — soit médiatement, par vos sens ou par un raisonnement d'après vos sens, tout ce que vous pouviez percevoir, imaginer ou comprendre, vous reste encore tel quel. Si donc la notion que vous avez de la création d'après d'autres principes, est intelligible, elle doit l'être encore d'après les

miens ; et si elle n'est pas intelligible, je la regarde comme n'étant pas une notion du tout ; et ainsi il n'y a pas à perdre en l'abandonnant. A vrai dire, il me paraît manifeste que la supposition de la Matière, chose parfaitement inconnue et inconcevable, ne peut aider à concevoir quoi que ce soit. Et j'espère que je n'ai pas besoin de vous prouver que, si l'existence de la Matière ne rend pas la création concevable, ce n'est pas une objection contre sa non-existence que la création soit inconcevable sans elle.

HYLAS. — Je confesse, Philonous, que vous m'avez presque satisfait sur cette question de la création.

PHILONOUS. — Je voudrais bien savoir pourquoi vous n'êtes pas tout à fait satisfait. Vous me parlez, il est vrai, d'une contradiction qu'il y aurait entre l'histoire de Moïse et l'Immatérialisme, mais vous ne savez pas où elle réside. Est-ce raisonnable, Hylas ? Pouvez-vous vous attendre à ce que je résolve une difficulté sans la connaître ? Mais, pour laisser tout cela de côté, ne penserait-on pas, à vous entendre, que vous êtes bien assuré qu'entre les opinions reçues des matérialistes et les livres révélés, il n'y a aucune contradiction ?

HYLAS. — Je le suis en effet.

PHILONOUS. — Doit-on entendre la partie historique de l'Écriture dans le sens simple, qui se présente d'abord, ou dans un sens métaphysique et extraordinaire ?

HYLAS. — Dans le sens le plus simple, sans aucun doute.

PHILONOUS. — Quand Moïse parle des herbes, de la terre, de l'eau, etc., comme ayant été créées par Dieu, ne croyez-vous pas que les choses sensibles, que désignent communément tous ces mots, sont suggérées à tout lecteur qui ne se pique pas de philosophie ?

HYLAS. — Je ne puis m'empêcher de le croire.

PHILONOUS. — Et, de par les doctrines du matérialisme, ne refuse-t-on pas à toutes les idées, ou choses perçues par les sens, l'existence réelle ?

HYLAS. — Cela a été déjà reconnu.

PHILONOUS. — La création n'a donc pas été, d'après eux, la création des choses sensibles, qui ont seulement une existence relative, mais de certaines natures inconnues, qui ont une existence absolue et auxquelles peut aboutir la création ?

HYLAS. — C'est vrai.

PHILONOUS. — N'est-il pas alors évident que ceux qui affirment la Matière ébranlent le sens simple et naturel de Moïse, avec lequel leurs théories ne sont nullement conciliables ; et qu'à la place ils nous imposent un je ne sais quoi, quelque chose d'aussi inintelligible pour eux-mêmes que pour moi ?

HYLAS. — Je n'ai rien à dire là contre.

PHILONOUS. — Moïse nous parle d'une création. La création de quoi ? De qualités inconnues, d'occasions, ou de *substratum* ? Non, certainement ; mais de choses tombant sous les sens. Il faut d'abord que vous accordiez cela avec vos théories, si vous espérez que je m'accorde avec elles.

HYLAS. — Je vois que vous pouvez m'attaquer avec mes propres armes.

PHILONOUS. — Puis, pour ce qui est de l'*existence absolue*, a-t-on jamais ouï parler d'une notion plus pauvre que celle-là ? C'est quelque chose de si abstrait et de si inintelligible que vous avez franchement avoué vous-même votre impuissance à la concevoir, et, à plus forte raison, à rien

expliquer par son aide. Mais, en admettant même que la Matière existe et que la notion d'une existence absolue soit claire comme le jour, pourtant, a-t-on jamais su qu'elle rendit la création plus croyable ? Et au contraire n'a-t-elle pas fourni aux athées et aux infidèles de tous les siècles leurs arguments les plus plausibles contre une création ? Qu'une substance corporelle, qui a une existence absolue en dehors de l'intelligence des Esprits, puisse être produite de rien, par la volonté seule d'un Esprit, c'est une idée qui a été considérée comme si contraire à toute raison, si impossible et si absurde que, non seulement les plus illustres parmi les anciens, mais même quelques-uns des philosophes modernes et Chrétiens ont regardé la Matière comme coéternelle à la Divinité. Mettez toutes ces choses ensemble, et puis jugez si le matérialisme prédispose réellement les hommes à croire à la création des choses.

HYLAS. — J'avoue, Philonous, que je le pense pas. Cette objection de la *création* était la dernière que j'eusse à vous opposer ; et je suis bien obligé d'avouer que vous y avez répondu d'une manière aussi satisfaisante qu'à tout le reste. Il ne vous reste plus à surmonter maintenant qu'une sorte de répugnance inexplicable que je trouve en moi contre vos théories.

PHILONOUS. — Quand un homme incline, sans savoir pourquoi, vers une certaine solution d'une question, — peut-il y avoir à cela, dites-moi, une autre raison que l'action du préjugé, qui ne manque jamais de s'attacher aux idées les plus vieilles et les plus enracinées ? Et, à dire le vrai, je ne puis nier que la croyance à la Matière ait à cet égard un très grand avantage sur l'opinion contraire auprès des gens instruits.

HYLAS. — Il me semble, je l'avoue, qu'il en est comme vous le dites.

PHILONOUS. — Mettons donc en balance, comme pour faire équilibre à ce poids du préjugé, tous les avantages qui naissent de la croyance à l'Immatérialisme, tant pour la religion que pour la science humaine. — L'existence d'un Dieu et l'incorruptibilité de l'âme, ces grands articles de la religion, ne se trouvent-ils pas prouvés avec la plus claire et la plus immédiate évidence? Quand je dis : l'existence d'un *Dieu*, je n'entends pas une cause obscure et générale des choses dont nous n'avons aucune conception, mais *Dieu*, au sens strict et propre du mot, c'est-à-dire un Etre dont la spiritualité, l'omniprésence, la providence, l'omniscience, le pouvoir infini et l'infinité bonté, sont aussi manifestes que l'existence même des choses sensibles, existence dont nous n'avons pas plus de raison de douter (malgré les fallacieux prétextes et les prétendus scrupules des sceptiques) que de notre propre être. — Puis, pour ce qui touche aux connaissances humaines, que de complications, que d'obscurités, que de contradictions la croyance à la Matière a introduites dans la philosophie naturelle ! Pour ne rien dire des innombrables disputes sur son extension, sa continuité, son homogénéité, son poids, sa divisibilité, etc., — ne prétend-on pas expliquer toutes choses par l'action des corps les uns sur les autres, conformément aux lois du mouvement ? et cependant, est-on en état de comprendre comment un corps en pourrait mouvoir un autre ? Bien plus, en admettant qu'il n'y eût aucune difficulté à concilier la notion d'une existence inerte avec celle de cause, ou à concevoir comment un accident pourrait se transmettre d'un corps

à un autre, a-t-on pu cependant, par toutes ces théories étranges et ces suppositions extravagantes, a-t-on pu parvenir à produire mécaniquement un corps animal ou végétal quelconque ? Peut-on, par les lois du mouvement, rendre compte des sons, des saveurs, des odeurs, des couleurs, ou du cours régulier des choses ? A-t-on rendu compte, par les principes physiques, du concours et de l'harmonie des parties même les plus insignifiantes de l'univers ? Mais si on laisse de côté la Matière et les causes corporelles, et si on admet seulement l'efficience d'une Intelligence toute parfaite, tous les faits de la nature n'en deviennent-ils pas faciles et intelligibles ? Si les *phénomènes* ne sont pas autre chose que des *idées*, Dieu est un *esprit*, au lieu que la Matière n'est qu'une existence sans intelligence et sans perception. S'ils révèlent un pouvoir illimité dans leur cause, Dieu est actif et tout-puissant, au lieu que la Matière n'est qu'une masse inerte. Si l'ordre, la régularité, l'utilité, qu'on y découvre ne sauraient être assez admirés, Dieu est infiniment sage et prévoyant, au lieu que la Matière est privée de toute intention et de toute harmonie. Ce sont là à coup sûr de grands avantages au point de vue de la physique. Et je laisse de côté cette considération, que, s'ils ne conçoivent qu'une Divinité très éloignée, les hommes inclinent naturellement à la négligence dans leur conduite morale ; tandis qu'ils seraient bien plus vigilants, s'ils la croyaient immédiatement présente, et agissant sur leurs intelligences sans l'intermédiaire de la Matière ni de causes secondes et sans pensées. — Mais venons à la *métaphysique* : que de difficultés à propos de l'entité abstraite, des formes substantielles, des principes hylarchiques, des natures

plastiques, de la substance et de l'accident, du principe de l'individuation, de la possibilité pour la Matière de penser, de l'origine des idées, de la manière dont deux substances aussi différentes que *l'esprit* et la *Matière* peuvent mutuellement agir l'une sur l'autre ! Que de difficultés, dis-je, que de recherches sans fin, nous éviterons sur tous ces problèmes et sur toutes les innombrables questions du même genre, si nous supposons qu'il n'existe que des esprits et des idées ! — Et il n'y a pas jusqu'aux *mathématiques* elles-mêmes, qui, si nous les débarrassons de l'existence absolue des choses étendues, n'en deviennent beaucoup plus claires et plus faciles ; car les plus choquants paradoxes et les spéculations les plus compliquées de ces sciences résultent de l'infinie divisibilité de l'étendue finie, — qui résulte elle-même de cette hypothèse. — Mais qu'est-il besoin d'insister sur les diverses sciences ? N'est-ce pas cette objection contre toute science quelle qu'elle soit que la folie des sceptiques anciens et modernes a toujours élevée sur le même fondement ? Et pouvez-vous produire même un seul argument contre la réalité des choses sensibles, ou en faveur de l'ignorance profonde et avouée où nous serions de leur nature propre, qui ne suppose que cette réalité consiste dans une existence extérieure et absolue ? C'est assurément cette supposition qui donne quelque poids aux objections tirées du changement de couleur du cou d'un pigeon, ou de la rame brisée plongée dans l'eau ; mais ces objections et toutes les autres de même genre s'évanouissent, si nous ne soutenons plus l'existence d'originaux absolus et extérieurs, et si nous plaçons au contraire la réalité des choses dans les idées, qui sont flottantes, à la vérité, et changeantes, —

mais qui pourtant ne changent pas au hasard, mais selon l'ordre fixe de la nature. Car c'est en cela que consiste cette constance et cette vérité des choses qui nous donne la certitude pour tous les événements de la vie, et nous permet de distinguer ce qui est *réel* des fictions désordonnées de l'imagination.

HYLAS. — Je suis d'accord avec vous sur tout ce que vous venez de dire, et je dois avouer que rien ne pouvait m'incliner davantage à embrasser votre opinion que les avantages que j'y vois attachés. Je suis paresseux de nature; et ceci simplifierait grandement notre connaissance. Que de doutes, que d'hypothèses, quels labyrinthes où l'homme amuse sa raison, quels champs ouverts à la dispute, quel océan de fausse science l'on peut éviter, grâce à cette simple notion de l'*immatérialisme*!

PHILONOUS. — Maintenant, nous reste-t-il encore quelque chose à traiter? Vous vous souvenez sans doute que vous avez promis d'embrasser l'opinion qui, après examen, vous semblerait la plus conforme au sens commun et la plus éloignée du scepticisme. Or, d'après votre propre aveu, c'est celle qui nie la Matière, c'est-à-dire l'existence absolue des choses corporelles. Et ce n'est pas tout; cette même opinion, nous l'avons prouvée de plusieurs manières, considérée de différents points de vue, suivie dans ses dernières conséquences, et nous avons éclairci toutes les objections qu'on y peut opposer. Peut-on établir avec plus d'évidence qu'elle est véritable? Ou bien est-il possible qu'avec toutes les marques de la vérité, une opinion soit pourtant fausse?

HYLAS. — Je me reconnais entièrement satisfait à tous égards, pour le moment ; mais comment puis-je être assuré d'accorder toujours à votre opinion ce même assentiment complet, et de ne pas découvrir par la suite quelque objection ou difficulté à laquelle je n'avais pas songé ?

PHILONOUS. — Dites-moi, Hylas, dans des circonstances différentes, quand une fois un point vous a été prouvé avec évidence, suspendez-vous ainsi votre adhésion sous prétexte d'objections ou de difficultés qui pourront peut-être se produire ? Est-ce que les difficultés que soulève la théorie des quantités incommensurables, celle de l'angle de contact, ou celle des asymptotes aux courbes, ou d'autres semblables suffisent à vous faire résister à la démonstration mathématique ? Ou bien ne croirez-vous plus à la providence divine, parce qu'il peut y avoir telle chose particulière que vous ne savez comment concilier avec elle ? Si l'*immatérialisme* comporte des difficultés, il s'appuie d'autre part sur des preuves directes et évidentes. Mais, de l'existence de la Matière il n'y a aucune preuve, et de plus elle soulève des objections bien plus nombreuses et insurmontables. Mais où sont ces grandes difficultés sur lesquelles vous insistez ? Hélas ! vous ne savez ni où elles sont, ni ce qu'elles sont ; c'est quelque chose qui pourra peut-être se présenter par la suite. Si c'est là un prétexte suffisant pour suspendre votre assentiment complet, jamais vous ne l'accorderez à aucune proposition, quand bien même elle ne souffrirait pas d'exceptions, quand elle serait aussi clairement et aussi solidement démontrée que possible.

HYLAS. — Vous m'avez convaincu, Philonous.

PHILONOUS. — Bien ; mais pour vous armer maintenant

contre toutes les objections futures, considérez seulement ceci : — ce qui vaut également contre deux opinions contradictoires ne peut être une preuve contre aucune des deux. Si donc vous rencontrez jamais quelque difficulté, recherchez si elle se trouve résolue dans l'hypothèse des *matérialistes*. Ne soyez pas dupes des mots, mais sondez vos propres pensées. Et si elle ne vous devient pas plus intelligible par le secours du *matérialisme*, il est clair qu'elle ne peut être une objection contre l'*immatérialisme*. Si vous vous étiez guidé tout le temps d'après cette règle, vous vous seriez probablement épargné toute la peine que vous vous êtes donnée à me faire des objections ; puisque, de toutes vos difficultés, je vous défie de m'en montrer une seule qui soit résolue par la Matière, bien plus, qui ne soit pas encore plus inintelligible avec que sans cette supposition, et qui par conséquent ne soit pas plutôt *contre* que *pour* elle. Vous devez considérer, en chaque cas particulier, si la difficulté provient vraiment de la *non-existence de la Matière*. S'il n'en est pas ainsi, vous pourriez aussi bien arguer de la divisibilité infinie de l'étendue contre la prescience divine que d'une telle difficulté contre l'*immatérialisme*. Et pourtant, si je me souviens bien, vous trouverez que tel a été le cas, souvent, sinon toujours, dans notre discussion. Vous prendrez garde de même à ne pas argumenter sur une *petitio principii*. On est porté à dire que les substances inconnues doivent être regardées comme les choses réelles bien plutôt que les idées qui sont dans nos intelligences, et pourtant qui peut prétendre seulement que la substance externe et non pensante puisse concourir comme cause ou comme instrument à la production de nos idées ? Un

tel raisonnement ne s'appuie-t-il pas sur la supposition que de telles substances externes existent? Et supposer cela, n'est-ce pas admettre ce qui est en question? — Mais, avant tout, gardez-vous de vous en laisser imposer par ce sophisme commun que l'on nomme *ignoratio elenchi*. Vous avez parlé souvent comme si vous pensiez que je soutenais la non-existence des choses sensibles, tandis qu'en vérité personne ne peut être plus complètement assuré de leur existence que moi, et c'est vous qui en doutez, je devrais dire qui la niez positivement. Tout ce que l'on voit, l'on touche, l'on entend, tout ce qu'on perçoit d'une manière quelconque par les sens, est, d'après les principes que j'adopte, une existence réelle; mais non pas d'après les vôtres. Rappelez-vous bien que cette Matière pour laquelle vous combattez est *quelque chose* d'inconnu (si, à vrai dire, on peut l'appeler *quelque chose*), entièrement dépouillé de toutes qualités sensibles, et qui ne peut être ni perçu par les sens, ni saisi par l'entendement. Rappelez-vous, vous dis-je, que ce n'est jamais un certain objet qui est doux ou rude, chaud ou froid, bléu ou blanc, rond ou carré, etc., — car ce sont toutes ces choses que j'affirme, moi, exister. Il est vrai pourtant que je nie qu'elles aient une existence distincte de la perception qu'on en a ou qu'elles puissent subsister hors de toute intelligence. Réfléchissez à tous ces points, considérez-les attentivement, et conservez-les toujours devant les yeux. Autrement vous ne comprendrez pas l'état de la question; sans cela, vos objections seront toujours vides et sans portée, et, se substituant aux miennes, elles pourraient porter (comme cela vous est arrivé plus d'une fois) contre vos propres théories.

HYLAS. — Je suis bien forcé d'avouer, Philonous, que ce qui m'a surtout, il me semble, empêché d'être de votre avis, c'est bien cette méprise sur la question, dont vous parlez. En vous entendant nier la Matière, j'ai été, au premier coup d'œil, tenté d'imaginer que vous niez les choses que nous voyons et touchons ; mais, à la réflexion, je m'aperçois que cela n'avait aucun fondement. Mais ne pensez-vous pas qu'il faut garder ce nom de *Matière*, et l'appliquer aux *choses sensibles* ? On peut le faire sans rien changer à vos sentiments ; et, croyez-moi, ce serait un moyen de leur concilier bien des gens, qui pourraient être plus choqués d'une innovation dans les mots que dans la théorie.

PHILONOUS. — De tout mon cœur : gardez le mot *Matière* et appliquez-le aux objets des sens, si cela vous plaît ; pourvu cependant que vous ne leur attribuez pas une subsistance distincte de la perception qu'on en a. Jamais je ne disputerai avec vous pour une expression. *Matière* ou *substance matérielle* sont termes introduits par les philosophes ; et, au sens où ils les ont employés, ces mots impliquent une sorte d'indépendance, ou de subsistance distincte de la perception qu'en a une intelligence ; mais ils n'ont jamais été de l'usage vulgaire ; ou, s'ils l'ont été jamais, c'a été pour signifier les objets immédiats des sens. On peut donc penser qu'aussi longtemps qu'on conservera les noms de toutes les choses particulières, et de plus ces termes de *sensible*, de *substance*, de *corps*, d'*étouffe*⁽¹⁾ des choses, le mot Matière ne sera jamais introduit dans le langage courant. Et dans les discussions philosophiques, il

(1) Stuff.

semble que ce qu'il y aurait de mieux serait de le laisser tout à fait de côté : puisqu'il n'y a rien, peut-être, qui ait plus favorisé et fortifié le penchant dépravé de l'intelligence vers l'athéisme, que l'emploi de ce terme si général et si confus.

HYLAS. — Allons, Philonous, puisque je me suis résolu à abandonner la notion d'une substance non pensante extérieure à l'intelligence, je crois que vous ne devez pas, de votre côté, me refuser la permission d'employer le mot *Matière* comme il me plaît, et de l'appliquer à une collection de qualités sensibles qui ne subsiste que dans l'intelligence. Je reconnais volontiers qu'il n'y a pas d'autre substance, au sens strict, que l'esprit. Mais je suis depuis si longtemps habitué au terme de *Matière* que je ne sais pas comment je pourrais m'en passer. Dire qu'il n'y pas de *Matière* dans le monde est une chose qui me choque encore. Au lieu donc de dire qu'il n'y a pas de *Matière*, en entendant par ce terme une substance non pensante existant en dehors de l'intelligence, si par *Matière* on entend quelque chose de sensible, dont l'existence consiste dans la perception qu'on en a, alors il y a de la *Matière* ; cette distinction donne à la proposition un tout autre air ; et les hommes entreront moins difficilement dans vos théories, si elles leur sont proposées de cette manière. Car, après tout, la controverse au sujet de la *Matière* dans l'acception la plus stricte du mot, n'existe absolument qu'entre vous et les philosophes, dont les principes, je le reconnais, ne sont à beaucoup près ni si naturels, ni si conformes au sens commun de l'humanité et aux Saintes Ecritures, que les vôtres. Nous ne désirons ou nous n'évitons une chose que dans la mesure où elle contribue ou

semble devoir contribuer à notre bonheur ou à notre misère. Mais qu'ont à faire le bonheur ou la misère, la joie ou la tristesse, le plaisir ou la douleur avec l'existence absolue, ou avec des entités inconnues, dépouillées de toute relation avec nous ? Il est évident que les choses ne nous touchent que si elles sont agréables ou déplaisantes ; et elles ne peuvent plaire ou déplaire qu'autant qu'elles sont perçues. Bien plus donc, la chose ne nous concerne même pas ; et ainsi, jusque-là, vous laissez les choses comme vous les avez trouvées. Pourtant, il y a quelque chose de nouveau dans votre doctrine. Il est clair que je ne pense plus maintenant comme les philosophes, ni tout à fait non plus comme le vulgaire. Je voudrais savoir ma situation exacte à cet égard, et, précisément, ce que vous avez ajouté ou modifié à mes opinions primitives.

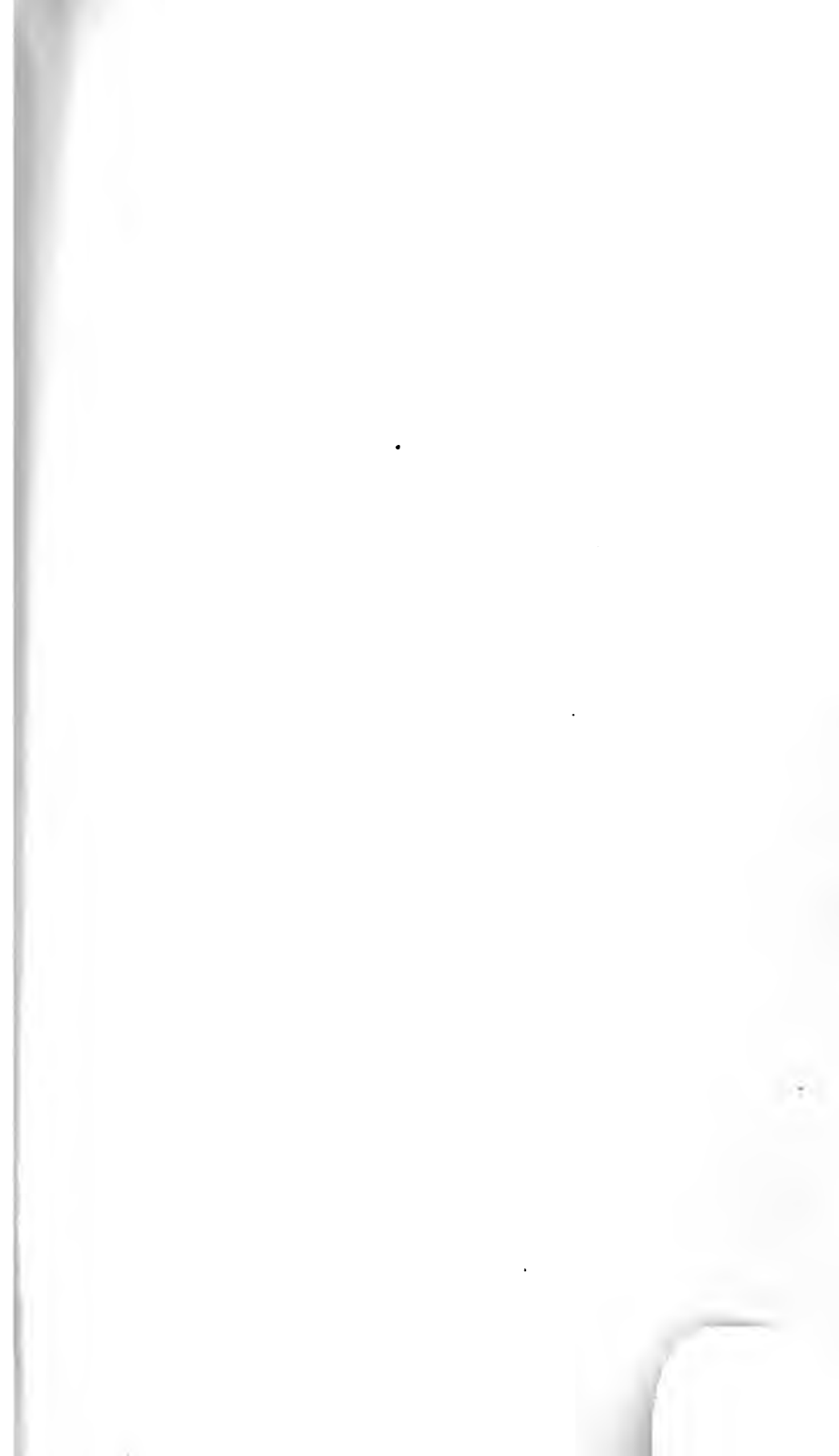
PHILONOUS. — Je ne prétends pas être un fauteur d'opinions nouvelles. Mes efforts tendent seulement à unifier et à mettre dans un meilleur jour cette vérité qui a été jusqu'ici partagée entre la foule et les philosophes, celle-là étant d'avis que *les choses qu'on perçoit immédiatement sont les choses réelles*, et ceux-ci, que *les choses immédiatement perçues sont des idées qui n'existent que dans l'intelligence*. Ce sont ces deux propositions qui, réunies, constituent en fait la substance de tout ce que j'avance.

HYLAS. — J'ai été longtemps sans croire à mes sens ; à mon avis je ne voyais les choses que comme dans une demi-obscurité et à travers des verres trompeurs. Maintenant les verres ont disparu, et une nouvelle lumière pénètre dans mon intelligence. Je suis clairement convaincu que je vois les choses dans leur forme originelle et

je ne serai pas plus longtemps en peine de leurs *natures inconnues* ou de leur *existence absolue*. Tel est l'état où je me trouve à présent, quoique, à vrai dire, je ne comprendre pas complètement quel chemin m'y a conduit. Vous partez des mêmes principes que les Académiques, les Cartésiens et les sectes analogues, et pendant longtemps je croyais vous voir soutenir leur scepticisme philosophique ; mais, à la fin, vos conclusions se sont trouvées directement opposées aux leurs.

PHILONOUS. — Vous voyez, Hylas, l'eau de cette fontaine là-bas, comme elle s'élance vers le ciel en formant une colonne ronde, jusqu'à une certaine hauteur ; là elle se brise, et retombe dans le bassin d'où elle avait jailli : qu'elle s'élève ou qu'elle redescende, c'est toujours d'après une seule et même loi, le principe de la *gravitation*. C'est ainsi que les mêmes principes qui, à première vue, mènent au scepticisme, quand on les pousse jusqu'à un certain point ramènent les hommes au sens commun.

FIN



14 DAY USE
RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED

LOAN DEPT.

This book is due on the last date stamped below, or
on the date to which renewed.

Renewed books are subject to immediate recall.

21 Nov '56 TS

REC'D LD

DEC 18 1956

9 Apr '57 ES

IN STACKS

MAR 26 1957

REC'D LD

MAY 17 1957

10 Oct 62 JH REC'D LD

DEC 26 1962

LD 21-100m-6,'56
(B9311s10)476

General Library
University of California
Berkeley

YB 23318

